دراسات في الأدب والعلم والفلسفة

ابن حزم الكبير

تأليف
عمر فروخ
دكتور في الفلسفة
عضو المجمع العلمي العربي في دمشق
عضو جمعية البحوث الاسلامية في بومباي

دار لبنان للطباعة والنشر
بيروت - لبنان

ابن حزم الكبير

دراسات في الأدب والعلم والفلسفة

ابن حزم الكبير

تأليف

عمر فروخ

دكتور في الفلسفة



دار لبنان للطباعة والنشر

بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤٠٠ هـ – ١٩٨٠ م

١/٣٠٠٠/٦/٨٠

فهرست الفصول

الكلمة الأولى[1]

إنّ المؤلّفين الذين تنوّعت موضوعاتُ كتُبهم ليسوا كثيرين عندَ العرب وعند غيرِ العرب . من هؤلاء عندنا الجاحظُ وابنُ حزمٍ ثم جلالُ الدين السُيوطي (ت ٩١١ هـ = ١٥٠٥ م) . ولكن في ابن حزم خاصةً ندَرَ أن كانت في غيره . إنه كان عنيفاً على خصومه . وخُصومُه جميعُ الذين كانوا يُخالفونه في رأي من آرائه : اليهودُ والنصارى ، بلا شكّ، ثم أصحابُ الفِرَقِ الإسلامية وأصحابُ المذاهب الاسلامية أيضاً .

وكان في ابن حزمٍ شيءٌ من التناقض : كان في نظريّة المعرفة من الفلسفة مثلاً ثم في الفَلَك والجُغرافية يجعلُ العقلَ عُمدةَ المعرفة . أما في الدين ، في أصول الدين وفي فروعِ الدين أيضاً ، فالعُمدة كان النصّ وحدَه . والنصوصُ الثابتةُ صحيحةٌ ، بلا ريبٍ ، ولكن اعتمادَ النصوصِ لا يَستبعِدُ الاستنارة بالعقل ضرورة .

وكان لابن حزمٍ مذهبٌ هو المذهب الظاهريّ أخذهُ عن داودَ الظاهريّ ووَسّعَه وأرسى قواعده ونشَره . ولكن هذا المذهبَ قد بادَ (بَطلَ العملُ به) لأسبابٍ منها أن العَمل به يُضيّق على الإنسان في حياتِه . مثالُ ذلك :

لابنِ حزم كتابٌ اسمه « حجة الوَداع » يسردُ ابنُ حزمٍ فيه طريقَ

الرسولِ ﷺ في مَسيرِهِ من المدينة إلى مكة خُطوةً خطوةً وساعةً ساعة . فإذا كان ابنُ حزم يريد من كلِّ مسلم يذهبُ إلى الحج أن يَقتدِيَ بالرسولِ عليه السلام في كل مَنسكٍ مرّ به ، فإن ذلك يكون وراءَ طاقةِ البشر .

ولابنِ حزم ، من أثرِ مذهبه الظاهريّ ، موقفٌ غريب في بعضِ فروعِ الفقه . إن ابنَ حزم يقبلُ القول بنجاسة وُلوغِ الكلب (ريقِ الكلب) لأن النصوص وَردت بذلك . ولكنه يرى أن وُلوغَ الخِنزير ليس نجِساً لأنه لم يَرِد نصٌّ على ذلك .

ولكن إلى جانبِ أشياءَ يسيرة من هذا القبيل نرى لابن حزم في كثيرٍ من أبواب الفِقه وأبوابِ العلم وأبواب الفلسفة أشياءَ في ذروة الصحة والعبقرية .

وابنُ حزم مختلفٌ من جميعِ أصحاب المذاهب الباقية في الإسلام في أنه كان مُحيطاً أيضاً بالمذاهب غير الإسلامية إحاطةً واسعة. ولكن أسلوبه أحياناً يُثير عدداً من المصاعب . إن العلماء في معظمِهم يكتفُون أحياناً بالإيمـــاء (بالإشارة الخاطفة) فيتوهّم القارىء الذي ليس من أهلِ الاختصاص خِلافَ ما يَقصِدون . وسأضرِبُ على ذلك مثلاً واحداً .

قال ابنُ حزم (المحلّى ١ : ١٠٥ ، أسفل الصفحة) :

« وفرّقَ بعضُهم بين دمِ ما له نفس سائلة ودمِ ما ليس له نفس سائلة . وهذا خطأ لأنه قولٌ لم يأتِ به قُرآنٌ ولا سُنّةٌ ولا إجمـاعٌ ولا قولُ صاحبٍ ولا قياس » .

إن القارىء من غيرِ ذوي الاختصاص يظن هنا أن كلمة « قياس » معطوفة على ما قبلَها . ثم يظن ذلك القارىء العادي أنه لو جاء قياسٌ عن أحد في أمر من الأمور أو لو أمكنَ القياسُ في ذلك لجاز ذلك الأمرُ . مع أن الذي قصَده ابنُ حزم ما يلي :

... وهذا خطأ لأنه قولٌ لم يأتِ بـه قرآنٌ (لم يرد في القرآن) ولا

سُنّة ولا اجماع ولا قول صاحب (من أصحاب رسول الله) . ولا قياس (البتة ، لأن القياس عندنا غير مقبول) .

نحن نعرف ذلك من كتب ابن حزم نفسه . فمن كتاب المحلّى نفسه (١٣:١١)، وفي موضوع الخنزير والكلب أيضاً، يقول ابن حزم : «... لا يجوز أن يقاس الخنزير على الكلب ... والقياس كله باطل » .

إن هذا لا يَعرِفه إلا الذي يَعرِفُ منهجَ ابنِ حزم في أصول الدين ومصادرِ التشريع .

وعلى كل حال ، فإن ابنَ حزم مُفكرٌ واسعُ الأفُق برُغمِ ما يَحمِله عليه مذهبُه الظاهريُّ من التشدّد ، ذلك التشدد الذي اختطه ابنُ حزم للاحتياط والذي أرادَ به أن يعملَ بما أوحى اللهُ تعالى أو بما روى أصحابُ رسولِ الله عن رسولِ الله .

بهذا النظَرِ يحسنُ بنا أن نقرأ ما كَتبَ ابنُ حزمٍ وما كُتِبَ عن ابنِ حزم .

بيروت ثامن شوال ١٣٩٩ ١٩٧٩/٨/٣١ — ع. ف.

تمهيـــد :

الاهتمام بابن حزم وبكتبه

أبو محمدٍ عليُّ بنُ أحمدَ بنِ حزم مؤلفٌ مُوسِعيّ (وهم يقـولون : مَوْسوعي) طرقَ في كتبه الكثيرة المختلفة موضوعاتٍ يـكاد يستحيلُ حصرُها : في اللغة والنحو والأدب وفي المنطِق والفلسفة والعلِم وفي التاريخ والفِقه وأصول الفِقه وفي الجُغرافية والفلك وما يتصل بذلك كله من قُربٍ أو من بُعد . ونحن لا نستطيع أن نماثِلَه إلا بالجاحظ (ت ٢٥٥ هـ = ٨٦٩ م) من أدباءِ المشرق ، مع فارقٍ واحد : كان الجاحظُ يعالج موضوعاته أحياناً بشيء من الهَوْنِ وأحياناً بشيء من المزح ، ولم يقصِد الجاحظُ أن يختطّ (يخُطّ لنفسه) منهجاً قاسياً — لأن ذلك كان مُخالفاً لطبيعته — فكثُرَ في كتبه الاستطرادُ (الخروج من موضوع مقصود إلى موضوعات دعتْ إليها عنده مناسباتٌ آنية) . أما ابنُ حزم فأرادَ أن يختطّ منهجاً وأن يجعلَ أمرَه كلّه جِدّاً .

والذي يَعرِضُ لدراسةِ آثار ابنِ حزم يعترضُه أمران على غـايةٍ من الصعوبة :

١ – إن الموضوعات في تلك الآثار كثيرة متشعبة ، فلو أراد مُريدٌ أن يجعلَ لكل موضوع منها فصلاً مستقلاً لأصبحت تلك الفصول عَشرات أو تزيدُ . وبإمكاننا أن نقول : لقد كان لابن حزم ملاحظاتٌ كثيرة صائبة في كل شيء . ولكن من التمَحُّل البعيدِ أن نعقِدَ من آثارِ ابن حزم فصلاً في « علم النفس » ، كما فعلَ الدكتور زكريا ابراهيم في كتابه الجيِّد : « ابنُ حزم الأندلسي : المفكّرُ الظاهريُّ الموسوعي » ، إذ اعتمد في ذلك على « طوق الحمامة » وحدَه ، إلا مرّة واحدة اعتمد فيها « رسالة الأخلاق » في قضية تتعلق أيضاً بالحُب الذي هو موضوع « طوق الحمامة » . هذا ، معَ أننا نستطيع أن نجمع جانباً كبيراً من الملاحظات المتعلقة بعلم النفس من مُعظمِ كتب ابن حزم : من كتاب « المِلَل والنِحَل » ومن كتاب « التقريبِ لحد المنطق » وغيرهما .

٢ – أما الأمرُ الثاني فهو أن الموضوعات عند ابن حزم تتشابك ويعمُّها كلَّها الفِقه . فالأدب والتاريخ والفلسفة والعلم كلُّها تصدرُ عن مدركٍ ديني إسلامي فيُشْكل فيها الأمرُ عند البحث . من ذلك مثلاً بحثُه القيّم في نشأة اللغة ونطاقها .

إن المقصود من هذا الموضوع عند ابن حزم تبيانُ أثر الدين في ذلك . ومعَ أني قد أفردتُ للغة فصلاً خاصاً وللعلوم الطبيعية فصلاً خاصاً وللمكان والزمان (من الفلسفة) فصلاً خاصاً قصيراً ، فلقد كان بالامكان أن أطويَ كل هذه في الاتجاه الديني الإسلامي الذي كان لابن حزم ، وفي فصل واحد أيضاً .

والذين كتبوا في حياة ابنِ حزم وآثاره ليسوا قليلين ، وقلّ أن تتشابه دراساتُهم – لِسَعة عالمِ ابنِ حزم ، كما قدمنا – . نستطيعُ أن نبدأ مثلاً بكتاب الدكتور طه الحاجري : « ابنُ حزم : صورة أندلسية » [١] ، فإنه

---

(١) دار الفكر العربي ، مصر (بلا تاريخ) .

كله ترجمة (تاريخ حياة) مفصّلة منمّقة غزيرة المادة ولكن يغلبُ عليها « البراعة في الانشاء » ويكثرُ فيها الاستطراد – لطبيعةِ الخطة التي اتبعها المؤلف – كما يغلِبُ عليها التعليل الشخصي ، ذلك الأسلوب الذي قلّد فيه كثيرون من المعاصرين لنا نهجَ طه حسين (ت ١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣ م) ، وذلك أسلوب جيد لأولئك الذين يُحبون التمتّع بالقراءة .

وعلى الجانبِ الآخرِ من الكتب التي خصها أصحابُها بابن حزم كتابُ الشيخ محمدِ أبي زَهرة : « ابنُ حزم : حياتُه وعصرُه – آراؤه الفِقهية » [١]. وهو كتابٌ للذين يريدون أن يثقفوا أنفسَهم بفنٍّ واحد من فنونِ المعرفة . إن المرحوم محمداً أبا زهرة كان فقيهاً كبيراً .

وعلى جانبٍ آخر ، سوى ذينكَ الجانبين ، كتابٌ عنوانه « ابن حزم : رائد الفكر العلمي » لعبداللطيف شرارة [٢] ، هو كتاب عام موجز في ابن حزم. وأبحثُ في الكتاب عن « رائد الفكر العلمي ». فلما وصلتُ إلى أسفل الصفحة السابعة والتسعين رأيتُ العنوان : « رائدَ الفكرِ العلميّ » وتحته بضعة أسطر من كتاب محمد اقبال (تجديد الفكر الديني في الاسلام) يذكر فيه محمد اقبال شيئاً من كتاب « تقريب المنطق » لابن حزم ثم شيئاً آخر من ابن تيْمية ، ثم عن البيرونيّ ثم عن الكِندي ثم عن دوهرنغ (؟) وروجر بايكون وابن الهيثم. وفي السطر الأخير على الصفحة الثامنة والتسعين يعود الأستاذ شرارة إلى ابنِ حزم والفكر الديني فإلى كار ّاده فو ثم يقول « الفكر العلمي كالعلم نفسه ، أي حقائق تقيّد من يريد التفلت منها ، ولا تخضع إلا لنفسها بحكم انها حقائق ، وعندما يطلُب ابن حزم إلى القاضي ، أو إلى المشترع أن يتقيد بالنص ، لا يضيّق الخناق على الفكر ... هذا ما كان يريده ابن حزم ، وهذا ما سمى

---

(١) دار الفكر العربي ، مصر ١٣٧٣ هـ = ١٩٥٤ م (تاريخ المقدمة).

(٢) منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت (بلا تاريخ) .

في سبيل تحقيقه كمفكّر ... » (وينتهي المؤلف من الكلام على الفكر العلمي عند ابن حزم قبل أن تنتهي الصفحة التاسعة والتسعين) .

أنا لا أقولُ إن المؤلفين في الشرق والغرب لم يُنصفوا ابنَ حزم . ولكني أقول : إن ابنَ حزم واسع الأفق لا تنتهي أبوابُ التأليف فيه ، ولكن يحسُن أن يُعاملَ بالجِدّ في كل شيء ، وفي « طوق الحمامة » الذي ألـّفه في مطلع شبابه ليرويَ لنا فيه أشياءَ من الأحداث العاطفية في حياته هو وأن يُوردَ طرَفاً من الأحكام التي أصبحت - برغم سنّه يومَ أوردها - منهجاً لحياة الحب عند العرب . ثم إني لا أرى أن الحب الصحيح يختلفُ كثيراً عند العرب منه عند غيرِ العرب .

ويحسنُ أن أوردَ فيما يلي : (١) أسماء كُتبهِ المنقولةِ إلى اللغات الأجنبية و (٢) الكتبِ المؤلفة فيه في اللغة العربية و (٣) الكتب المؤلفة فيه في غير اللغة العربية . وطريقتي في ذلك الكتب المستقلة والمنشورة بالطبع . أما ما نُشِرَ عنه في المجلات العربية وغير العربية وأما الكتبُ التي ذكَرتهُ ذِكراً واسماً فلن أستطيعَ أن أوردَ منها شيئاً .

١ - كتبه المنقولة إلى لغات اجنبية :

- الفِصَل في المِلَل والأهواء والنِحَل :

— Abenhàzm de Cordoba y su historia critica de las ideas religiosas, por Miguel Asin Palacios, Madrid 1927 - 32.

- طوق الحمامة في الألفة والألاف :

— Ozerelie golubki (russ. übers. von M.A. Salie, mit Einleitung von I. Krackosvsky), Moskva & Leningrad 1933.

— A Book containing the *Risâlah* Known as «The Dove's Neck-ring» about Love and Lovers, By A.R. Nykl, Paris 1931.

— Halsband der Taube über die Liebe und die Liebenden, von a. M. 'A. b. Hazm al-Andalusî, aus dem arabischen übersetzt, von Max Weisweiler, Leiden 1941.

— Le collier du pigeon, par L. Bercher, Alger 1949.

— El collar de la paloma, por E. Garcia Gomez, Madrid 1952.

— (Traduzione italiana), per F. Gabrieli, Bari 1949.

— (English translation), by A.J. Arberry, London 1953.

ـ كتاب الأخلاق والسير :

— Los caracteres y la conducta: tratado de moral practica por Abenhàzam, por Miguel Asin Palacios, Madrid 1916.

— Épître Morale, par Nada Tomishe, Beyrouth 1961.

٢ ـ كتب في ابن حزم باللغة العربية :

ـ ابن حزم : حياته وعصره ـ آراؤه الفقهية ، تأليف محمد أبي زهرة ، القاهرة (دار الفكر العربي) ١٣٧٣ هـ = ١٩٥٤ م (تاريخ المقدمة) .

ـ ابن حزم : المفكر الظاهري الموسوعي ، تأليف زكريا ابراهيم ، القاهرة (الدار المصرية للتأليف والترجمة) ١٩٦٦/٢/٢ م (تاريخ المقدمة) .

ـ ابن حزم : صورة أندلسية ، تأليف طه الحاجري ، القاهرة (دار الفكر العربي) بلا تاريخ .

ـ ابن حزم : رائد الفكر العلمي ، تأليف عبد اللطيف شرارة ، بيروت (منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع) بلا تاريخ .

ـ آراء من تراث الفكر الاسلامي (ابن حزم) تأليف
الكويت (الدار الكويتية) ١٩٦٦ م .

٣ – كتب في غير اللغة العربية :

— El Cordobés Aben Hàzam, primero historiador de las ideas religiosas, por Miguel Asin Palacios, Madrid 1924.

— Aben Hàzam de Cordoba y su historia critica de las ideas religiosas, (tomo primero), ** por Miguel Asin Palacios, Madrid 1927.

— Grammaire et théologie chez Ibn Hàzm de Cordoue, par Roger Arnaldez, Paris 1956.

** الجزء الاول : دراسة في حياة ابن حزم وفقهه .

ابن حزم الكبير : عصره

هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي الأديب الشاعر الناثر والفقيه والمفكر والعالم ، شق في الأندلس طريق التفكير العقلي ومهد السبيل إلى نهضة العلم الرياضي والطبيعي ، بعد أن كانت الكيمياء ثم الطب خاصة قد بدأا في الأندلس يتلمسان معارج الرقي .

عصره :

توفي عبد الرحمن الناصر (وفي المراجع الأجنبية : عبد الرحمن الثالث) ، في ثاني رمضان من سنة ٣٥٠ (نحو ١٢/١٠/٩٦١ م) بعد أن حكم خمسين سنة متوالية ، فترك الأندلس في ذروة قوتها العسكرية وقمة مجدها السياسي . كان في مطلع إمارته قد تغلب على جميع الثورات الداخلية كما ظفر في حملاته إلى بلاد لبونه فأكسب الأندلس وجاهة جعلت الملوك النصارى يأتون إليه ليحكم في خلافاتهم .

وكانت الخلافة العباسية في المشرق قد ضعفت كثيراً وتقسمت بلادها ، في المشرق والمغرب ، دويلات متنازعة في الأكثر . بعدئذ أخذ رؤساء الجند يتلاعبون بتولية الخلفاء وخلعهم وبإعادة من شاءوا منهم بعد الخلع إلى العرش أو بقتل من شاءوا منهم تبعاً للأحوال المؤاتية أو للأهواء المتناقضة .

وكذلك كانتِ الدولة الفاطمية قد نبَعت في المغرب قبل نِصف قرن من الزمن أو يَزيدُ وأخذت تنازع الخِلافة العباسية في المشرق وتخرج بالإسلام عن سَمته الواضح بانتحال عقيدةٍ باطنية وسياسية متلوّنة لا يقِرُّهما الإسلام بحال.

وفوقَ ذلك كانت البابوية قد أخذت ترصُّ قواها وأنصارَها لمقاومة الإسلام والدولة الإسلامية في أوروبة وفي إفريقية وفي آسية، برُغمِ ما كانت تعانيه البابوية في ذلك الحين (٨٩٦ - ٩٤٦ م) من التنازع، إذ تولى في تلك الحِقبة - وهي خمسون عاماً - ثمانيةَ عشَر بابا. ولكن النزاع الداخلي في روميَة لم يَصرِفِ النصرانية الرسمية عن مقاومة الإسلام والدولة الإسلامية بكل سبيل في كل ميدان.

من أجل ذلك كله وَجد عبدالرحمن الناصر من الضرورة المُلحّة أن ينتقل بالأندلس، أقوى الدول في أيامه، في بلاد الإسلام وبلاد النصرانية معاً، من « إمارة متُوارثة » إلى « خِلافة »؛ فعل ذلك في أواخرِ سنة ٣١٦ هـ (أوائل عام ٩٢٩ م).

ولا شك في أن الهجَماتِ المادية والمعنوية على الإسلام والدولة الإسلامية قد شحَذت هِمة ابنِ حزم للدفاع عن الإسلام بعد أن كان قد هَجر الحياة السياسية. ولا شك أيضاً في أن زهوَ الدولة الاسلاميـة في أيام عبد الرحمن الناصر (٣٠٠-٣٥٠ هـ) قد جَعل ابنَ حزم يَزيد تعلقاً بالدولةِ المروانية في المشرق وفي المَغرب. إن بني أُمية في دمشق كانوا رمزاً للوحدة السياسية للمسلمين، وكذلك كان بنو أُمية في قُرطبة رمزاً لوَحدةِ الأندلس - تلك الوحدة التي تقسّمت بعد سقوطِ دولتهم في الأندلس - وأملاً لعودة تلك الوحدة إذا عادوا هم إلى عرش قرطبة. وحاول ابنُ حزم نفسه أن يعودَ الأمويون إلى الحكم فلم يُكتب له في ذلك نجاحٌ.

وفي أيام عبدالرحمن الناصر كان العُمران قد استبحرَ في الأندلس، وكسَفت الأندلسُ أنوارَ بغداد في الحضارة المـادية. إن قصرَ الزهراءِ - أو مدينة

الزهراء ، على الأصح – كانت منارةَ العالم الوسيطِ في أيامها ، ولم تُذكر بغدادُ مع قُرطبة ، في ذلك الحين ، في النصفِ الأولِ من القرن الرابع للهجرة (والنصف الأول من القرن العاشر للميلاد) إلا على سبيل المجاز. في ذلك الحين كان زَهْو بلاطِ بغداد قد خبا وأخذتِ الحضارة تُشرِق على بَلاط السامانيين في ما وراء النهر وخُراسان وعلى بلاط الغَزنويين في غزنة (أفغانستان اليوم) وعلى بَلاطات البُويهيين في أرّجانَ وشيراز (فارس) وعلى بَلاط الحمدانيين في حَلب وبَلاط الإخشيديين في الفسطاط (مصر) ثم على بَلاط الفاطميين في القاهرة .

وفاقت قُرطبة في ذلك جميع العواصم . ولكن إذا أنا أخذتُ في وصفِ وجوه الحضارة في الأندلس – وأنا في سبيل كلمة مُمَهِّدة لدراسة ابنِ حزم – فإني أخشى أن تتشعبَ بي السبلُ وتُصبح صَفحات عصرِ ابن حزم أكثرَ من صَفحاتِ دراسةِ ابنِ حزم عدداً . من أجل ذلك سأكتفي بهذه الكلمة لابنِ سعيد العَنْسي المَغربي (ت ٦٨٥ هـ = ١٢٨٦ م) من قطعة له نَقلها المُقّري في « نفح الطيب » (حققه الدكتور إحسان عباس ، بيروت ١ : ٢٠٥ – ٢٠٦) . قال ابن سعيد :

« ولقد تعجبتُ لما دخلت الديارَ المِصرية من أوضاع قُراها التي تكدّر العين بسوادها ، ويضيق الصدر بضيق أوضاعها . وفي الأندلس جهاتٌ تقرب فيها المدينة العظيمة المَصَّرة من مِثلها . والمِثال في ذلك : أنك إذا توجهتَ من إشبيليةَ فعلى مسيرةِ يوم وبعضِ (يوم) آخرَ مدينةَ شَريشَ ، وهي في نهاية الحضارة والنضارة . ثم يليها الجزيرة الخضراء كذلك ، ثم مالِقَة . وهذا كثيرٌ في الأندلس . ولهذا كَثُرت مُدنها وأكثرها مسوّرٌ من أجل الاستعدادِ للعدوّ . فحَصل لها بذلك التشييد (علوّ البنيان) والتزيين ... »

ومن « نفح الطيب » (١ : ٤٥٨ وما بعد) أيضاً :

« واتصلت العمارة بها (بقُرطبة) أيامَ بني أُمية ثمانيــة فراسِخ طولاً

وفرسخَين عرضاً ، وذلك من الأميال أربعةٌ وعشرون في الطول ، وفي العرض ستة . وكل ذلك ديارٌ وقصورٌ ومساجد وبساتين. .وعددُ أرباضها (ضواحيها) واحدةٌ وعشرون ، في كل ربَض منها من المساجد والأسواق والحمّامات ما يقوم بأهلِه ولا يحتاجون إلى غيره . وبخارج قُرطبة ثلاثة آلاف قرية ، في كل واحدة مِنبرٌ (مسجدٌ تصلّى فيه الجُمُعة) وفقيه ومُقلَّص (عالم) تكون الفُتيا في الأحكام والشرائع له ... وبلغت جباية ُقرطبة في أيام ابن أبي عامر (ت ٣٩٢ هـ = ١٠٠٢ م) ثلاثة آلاف ألفِ دينار ... وكانت ُقرطبة في الدولة المروانية ُقبّة الإسلام ومجتَمع علماء الأنام ... وإليها كانت الرِحلة في رواية الشِعر والشُعَراء ، إذ كانت مركز الكرَماء ومَعدِن العلماء ، ولم تزَل ُتملأ الصدورُ منها والحقائب ، ويُباري فيها أصحابُ الكتُب أصحابَ الكتائب ... » .

وبعد عبدِ الرحمن الناصر جاء إلى الخلافة ابنه الحَكم المستنصر وكان مغرَماً بالعلم والعلماء . قيل : كان في مكتبته أربعمائةِ ألفِ مجلَّد - تخيَّل ذلك في زمن كانت الكتب فيه مخطوطة لا مطبوعة . ولا عجَب في ذلك فقد كان كلُّ أندلسي - ذكَراً كان أو أُنثى - ُيحسِن الكِتابة والقراءة ، بينما الذين كانوا ُيحسِنون مبادىء القراءة والكِتابة في أوروبة المسيحية بِضعة نفَر من رجال الدين في الأغلب .

وإذا كان اندفاع الحَكم المستنصر في العلم زيادة في خيرِ الثقافة ، فإنه كان على الدولةِ زيادة في السوء . إن العالم المتبحّر يحسُن أن يكون مستشاراً لصاحب الدولة ، ولكنه هو لا يصلُح عادة أن يكون صاحبَ الدولة .

كان للحَكم المستنصر زوجٌ بَشكَنْسيّة (ُيقال اليومَ : باسكيّة ، من أهلِ الباسْك في الشَمال الغربي من إسبانية) اسمُها « أورورا » فنَقَله الحَكمُ إلى « صُبْحَ » ثم لَقّبها « جَعْفر » . وولَدَت صبحُ للحكمِ (سَنة ٣٥٥ هـ) غُلاماً سَمياه هِشاماً. كان ُعمر الحَكمِ في ذلك الحين ثلاثاً وخَمسين سَنة ، وكان

قد مَضى عليه في الخلافة خمسُ سنوات .

وهنا – وفي حديث طويل – يدخُل إلى بَلاطِ قُرطبة شابٌ بَربريٌّ عِصامي يُسمي نفسَه مُحمَّدَ بنَ عبدِ الله بنِ أبي عامر المَعافريّ (من مَعافر بفتح الميم : جدٌ لقبيلةٍ عربية من هَمْدانَ بسكون الميم من عَرب الجنوب) ، بعد أن كان قد تدرّج في عددٍ من مناصبِ الدولة . ثم أصبح ناظراً على أملاك « السيدةِ الكبيرة » صُبْحَ .

وتُوفيَ الحَكم المستنصرُ ، سَنة ٣٦٦ هـ (٩٧٦ م) فخَلَفه ابنُه هشامٌ وعُمره تِسع سَنوات أو عَشرٌ فكانت أُمُّه صبحُ وصية عليه . ودَعت الحاجة إلى غزوة لبلاد الاسبان فتردّد القائد غالبٌ الصَقلبيُّ مولى الحَكمِ في القيام بتلك الغزوةِ ، كما أن الحاجب (رئيسَ الوزراء) جعفرَ بنَ عُثمانَ المُصْحفي (وكان قد أصبح كبيراً في السن) لم يكن واثقاً من أن تلك الغزوة يمكِنُ أن تكون ظافرة . انتهز محمدُ بن أبي عامر الفُرصة وأعلَن أنه يستطيع القيام بتلك الغزوةِ وأنه أيضاً على ثِقة من الظفَر فيها .

ومالت صبْحُ إلى رأي ابنِ أبي عامرٍ – لا لاعتقادها بصوابِ هذا الرأي ، بل أملاً في أن يَتثبُتَ العرش تحت ابنها .

وشاء القدَر أن يظفرَ ابنُ أبي عامر في تلك الغزوة فعَظمَتْ ثقة صُبْحَ فيه . ومن ذلك الحين بدأ نجمه يتألق . وسَلك ابنُ أبي عامر في حياته مسلكَ رجلِ السياسةِ فبدأ يَضرب بعضَ رجالِ الدولة ببعضٍ ثم تخلّصَ من المُصْحَفيّ (سنة ٣٧٣ هـ) ومن غالب واستطاع أن يُصبحَ حاجباً وتلقّب بالمنصور وبنى مدينةَ الزاهرةِ (تقليداً لمدينة الزهراءِ التي كان عبد الرحمن الناصر قد بناها) . وحَجرَ ابنُ أبي عامر على هِشام وشَغله بالترَفِ وبما يتبع الترَفَ فأصبح هو خليفة في الأندلس وان لم يَتَسمّ باسمِ الخِلافة .

ولقد كان من حسنِ حظّ الأندلسِ أن يَصِلَ محمدُ بن أبي عامر ، إلى

الحكم ، فإنه ضبطَ الأمور وقمعَ الخصوم الداخليين والأعداء الخارجيين وحفظَ وحدةَ الأندلس نصفَ قرن من الزمن . ومات المنصور بنُ أبي عامر ، سنة ٣٩٢هـ (١٠٠٢ م) فخلفه في الحجابةِ ، وفي الاستبدادِ بالحكمِ وفي الحجرِ على هشام ، ابنُه عبد الملك المظفّر . ثم تُوفيَ المظفر ، سنة ٣٩٩ هـ ، فخلفَه أخوه عبد الرحمن الناصر أو المأمون ، وكان لقبُه « شَنْجول » (أي : شانجُه الصغير ، نسبة إلى جَدِه لأمّه شانجُه أو صنجُه غارْثيا الثاني مَلِكِ بامبلونا) – غير أن أُمَّه كانت – منذُ تزوّجها المنصور بنُ أبي عامر – قدِ اعتنقت الإسلام وتسمّت « عَبْدَة » .

لم يكن عبد الملك المظفّر وعبد الرحمن شنجول من نجْرِ أبيهما المنصور بن أبي عامر ، ولا كان هِشامٌ المؤيَّد (الثاني) بنُ الحَكم المستنصر بالخليفةِ الذي يستطيع أن يُصرّف الأمور . فبدأت في الأندلس ، سَنة ٣٩٩ هـ (١٠٠٨ م) فِتنةٌ تنازَع فيها على حُكمِ قرطبة العربُ والمولّدون (المسلمون من غير العرب) والبربرُ . في هذه الفتنة كان كلٌّ فريق يحاول أن يأتيَ إلى عرش قُرطبة بخليفة من نسلِ بني أُمية يَرضى عنه ويَستغِلّه . وقد خُلِعَ في أثناء تلك الفِتنة عددٌ من الخلفاء وقتِلَ منهم عددٌ آخر ونُهِبت قرطبة نفسُها مِراراً وهدِّمت أقسامٌ منها تكراراً حتى سَقطتِ الدولة الأموية في قُرطبة نِهائياً ، سَنة ٤٢٨ هـ (١٠٣٦ م) وقامت على أنقاضِها دويلاتٌ عُرِفت في تاريخ الأندلس باسمِ دول « ملوكِ الطوائف » .

في تلك السنة كان ابن حزم قد بلغ الرابعة والأربعين من عمره .

والواقع أن استقلال عدد من المدن عن السلطة السياسية لقرطبة كان قد بدأ قبل ذلك بزمن طويل . ولكننا نحن لا نطلق لفظ « ملوك الطوائف » إلا على الزمن الذي استحالت فيه كلُّ بلادِ الأندلسِ دويلات صغاراً يُنازع بعضُها بعضاً ، بعد سقوط الخِلافة الأموية في قرطبة .

وعاش ابن حزم (٣٨٤ – ٤٥٦ هـ) نحو جيل من الدهر في عصر الفتنة

وعصرِ ملوك الطوائف ثم غادرَ هذه الدنيا ونفسُه منكسِرة مما كان يرى .

إن الانصاف يَقتضي أن نقولَ إن عصر ملوك الطوائف لم يكن شرًّا كلَّه . لقد بلغ الشعرُ فيه الذروة في الرُقيّ والتفنُّن ، فالموشَّح نِتاج هـذا العصر على الحَصْر . وكذلك كثُرَ العمران فعمَّ الترف جميع بَلاطــاتِ ملوك الطوائف برُغم صِغَر تلك البلاطات وبرغم ما كان عليه ملوك الطوائف من الضَعْف السياسي . ولكن لم يكن للفلسفة في الأندلس ، قبل ابن حزم ، ذِكرٌ . وما ذِكْرُ نفَرٍ من الدارسين العرب وغير العرب لمحمّدِ بنِ عبد الله ابن مَسرّة (ت ٣١٩ هـ = ٩٣١ م) – فيما يتعلق بنشأة الفلسفة في الأندلس – إلاّ من باب التمَحُّل . لم يَصِل إلينا شيءٌ من كتب ابنِ مَسرّة هذا . أمـا الروايات فلا تُثبِتُ شيئاً واضحاً من آرائـه ، بل تقول مرّة إنه كان من المعتزلة ، وتقول مرّةً أُخرى إنه من المتصوّفة ، ومرّة ثالثـة يجعله نفرٌ من أصحاب المراجع العامة « من أتباع الفلسفات اليونانية المتأخرة » ، تلك الآراء التي لم يكن مُعظمها يونانياً ولا كانت هي يونانيـة البَتةَ . والذي يبدو من الروايات التي يتناقلها أصحابُ تلك المراجع أن ابنَ مسرّةَ كان من المتَلبسين بالمذهب الباطني والمتسترين بالفلسفة توسُّلاً إلى بلوغ مآربهم في الكيد للإسلام .

وكذلك لم يكن في الأندلس ، قبل ابن حزم ، شيءٌ من العلم الطبيعي أو الرياضي سوى ما يُروى عن مَسلمةَ بنِ أحمد المِجريطي (ت٣٩٨ هـ =١٠٠٧م) . ولكن مسلمةَ هذا اهتم بالسِحر وبالصَنعة (الكيمياء الخرافية) ، وقد كان ما جَمَعه من ذلك خُلاصات من كتب سابقة متفرّقة .

ولكن يبدو أن حَظّ المغرب (في أوروبة وإفريقية) من الطِبّ كان أكبرَ فقد نبَغَ في القُطر التونسي ابن الجزّار القَيرواني (ت ٤٠٠ هـ) فـكان له كتاب « زاد المسافر وقوت الحاضر » (طعام الإنسان في السَفر وفي الحَضر) . وكان له أيضاً كتاب « طِبّ الفقراء والمساكين » (في الأدوية التي يسهُـل الحصول عليها في كل مكان) ، وكتاب « المعِدة وأمراضِها » ومداواتها ، كما

أن له كلاماً على الزُكام وعلى أسباب الطاعون في مِصر .

ومن كبار الأطباء في الأندلس أبو القاسم الزهْراوي (ت ٤٠٤ هـ) كان جرّاحاً بارعاً له كتاب « التصريف لِمَن عَجَز عن التأليف » فيه كلام على جِراحاتِ العين والأذُن والأسنان وعلى تفتيت الحصى في المثانة (المَبْولة) . وكان يستخدم في الجراحة آلاتٍ مختلفة باختلاف الغاية منها (مثلاً : مَشارطَ للجلدِ أو للأعضاء الداخلية ، الخ) .

وإذا كان ابنُ حزم قد أراد من نفسه أن يكونَ فقيهاً في الدرجة الأولى — وجميع كتُبه تدلّ على ذلك الاتجاه — فلا بدّ هنا من كلِمة في حال الفِقه في أيامه .

لمّا بلغ ابنُ حزم أشُدَّه كانت المذاهب الفِقهية في العالم الإسلامي قد استقرّت : لقد كان عددٌ منها قد بادَ (بَطَلَ العمَل به) كمذهب أبي جعفر الطبريّ (ت ٣١٠ هـ = ٩٢٣ م) ، وهو المؤرّخ والمفسّر المشهور .

وكان المسلمون قد أخذوا يعْملون بعددٍ من المذاهب .

المذاهب قبل ابن حزم :

ان الموقف البات الذي وقفه ابنُ حزم من جميع المذاهب الفِقهية والفلسفية يُسوّغ أن نشيرَ هنا إلى أمّهات تلك المذاهب إشارات موجزة قدر الإمكان . إن مذهبَ ابن حزم في الفِقه وفي الفلسفة وفي العلم الرياضي والعلم الطبيعي متأثر تأثراً بالغاً برأيه الفِقهي وبنظره إلى ما يَصِحّ وما لا يصح من الفِقه ومن الفلسفة ومن العلم . ولستُ بحاجة إلى القول إن إشاراتي ستكون إلى المذاهب التي سبقتِ ابنَ حزم أو كانت في أيامه . ولقد كنت أودّ أن أسرُد هذه المذاهبَ سرداً تاريخياً مبتدئاً بأقدمها ظهوراً ، ولكني رأيت ذلك صعباً للاختلاف في نشأة تلك المذاهب وفي مكان نشأتها وزمان نشأتها . ثم ان المعوّلَ في أثرِ المذهب على اتساع انتشاره وعلى تطوُّره ؛ وجميعُ المذاهب قد تطوّرت

تطوُّراً مستمراً حتى لَيستحيلُ علينا اليوم أن نعرف أيُّ أدوار هذه المذاهب أكثرُ أهمية : الطور الذي نشأت فيه هذه المذاهب أم الطور الذي تمّت فيه على يد نفر من أتباع مؤسسيها ؟

ثم إن نشأة هذه المذاهب قليلة الجدوى عند بحثنا في خصائصِ ابن حزم ومواقفه : إن ابنَ حزم قد تأثر بهذه المذاهب كما كانت في أيامه أو بتطورها الذي وصلت هي إليه في أيامه . من أجل ذلك رجَعتُ في الكلام عليها إلى تصنيفها الفقهي : ثم يحسن أن نُوردَ هذه المذاهب كلّها على أنها مذاهب كان معمولاً بها . لأن المذاهبَ التي تُعدُّ اليومَ بائدة (أي بَطَلَ العمل بها) كمذهب الأوزاعي ومذهبِ الطَبري لم تكن في أيام ابن حزم قد بادتْ بعدُ أو لم تكن آثارُها قد زالت تماماً .

أولاً – مذاهب أهل السُنّة والجماعة :

السُنّة هي سُنة (طريقة) رسول الله . والواقع أن جميعَ المذاهبِ الإسلامية مذاهبُ سُنة ، لأن أصحاب هذه المذاهبِ يَرْجعون بآرائهم إلى سُنة الرسول ، ولكن كلَّ أهلِ مذهب يتأوّلون هذه السُنة تأوُّلاً خاصاً . وأما الجماعة فهي « الكَثْرة » (الأكثرية بلغة السياسة الحاضرة) .

– **المذهب الحنفي** : صاحبه أبو حنيفةَ النُعمان بن ثابت (ت ١٥٠ هـ = ٧٦٧ م) إمامُ أهلِ العراق والمعروف بالامام الأعظم . كان أبو حنيفة يتشدد في قَبولِ الأحاديث المَرْوية عن رسول الله فلا يقبل منها إلا ما ثبَتَ عنده ثبوتاً قاطعاً ، ولذلك قلّتْ روايته من الحديث فكان أكثرُ اعتمادِه على القياس (قياسِ ما لم يَرِدْ عَيْناً في القرآن والحديث على ما يُشبِهُه مما وَرَدَ فيهما) وعلى الرأي الشخصي (بالتخريج العقلي والبرهان) وعلى الاستحسان (إمضاء ما كان الناس قد اتفقوا على العمل به مما لم يأتِ نصٌّ عليه في الشَرْع أو لم يحتملِ القياس) . ويحسن أن نعلم أن العمل بالقياس وبالرأي وبالاستحسان

ينطبق على المعاملات (البيع والشراء والعقود وما شابهها) لا على العبادات .

– **المذهب المالكيّ** : صاحبه إمامُ أهلِ المدينة مالكُ بنُ أنسٍ الأصبحي (ت ١٧٩ هـ = ٧٩٥ م) . أخذ مالكٌ علم الفقه عن ربيعةَ الرأي ربيعةَ بنِ عبد الرحمن بن فرّوخ (ت ١٣٦ هـ = ٧٥٣ م) لأنه كان يأخذُ بالرأي والقياس. والذي جعل مالكاً لا يعمل في فِقهه بالرأي أنه نشأ في المدينة فكان كثيرَ الرواية للحديث ولأنه كان يعتقد أن أهل المدينة الأولينَ قد شاهدوا أفعال رسول الله ، فعملهم يُعَدّ حجة لأن المفروض أن يكون عملُهم هذا اتباعاً لما كانوا يَرَوْنه من فِعْلِ رسول الله . غير أن مالكاً كان يأخذُ بالقياس أيضاً إذا لم يَجِدْ نصاً (من القرآنِ أو من الحديث) ، كما كان يَرجِعُ في التشريع للمعاملات إلى ما عُرِف باسم « المصالح المرسَلة » (أي قَبولِ ما تقتضيه المصلحة العامة والمنفعة للناس إذا لم يكن مُخالفاً لنصٍّ من القرآن أو الحديث) . وهذا أيضاً بابٌ من الاستحسان ومن الرأي . ولمالكٍ مجموعٌ من الحديث هو «المُوطأ» (الطريق المُمَهّد) جعله أبواباً بحَسْبِ موضوعات الفِقه، فكان الرجوعُ إليه للبحثِ عن الأحكام سهلاً ، ولذلك سماه « الموطّأ » .

– **المذهب الشافعي** : صاحبه محمدُ بنُ ادريسَ الشافعيُّ القُرَشي المولودُ سنة ١٥٠ للهجرة (عام ٧٦٧ م) أخذ علم الفِقه عن مالكِ بنِ أنسٍ فكان من أتباعه ومن أهلِ الحديث . ثم أخذ عن محمدِ بنِ الحسن الشيباني (ت ١٨٩ هـ = ٨٠٤ م) صاحبِ أبي حنيفة وناشرِ مذهبه فتأثر به ووضَعَ مذهباً مستقلاً قريباً من مذهب أبي حنيفة . ولما رَحَل الشافعي إلى مِصرَ ورأى فيها اختلافَ الأحوال عمّا كان قد عَرَفَ في الحجاز ثم في العراق أدخلَ على مذهبه تطويراً فأصبح له مذهبان : مذهبٌ قديم ومذهب جديد ؛ ولكن المعوّلَ على مذهبه الجديد . ونستطيع أن نقولَ إن مذهبَ الشافعي أقربُ إلى التمسّك بالنصوص منه إلى الأخذ بالرأي . ثم إن الشافعي يتشددُ في التطبيق ولا يقبَلُ الرُخصَ (ما يُجيز التخفيفَ أو التيسير على المتعبد إذا

اشتدت على الأحوال ، مثلَ قَصرِ الصلاةِ في السَفر : بصلاةِ الظُهْر مثلاً رَكعتَين بَدلَ أربعِ رَكعات) . من أجل ذلك كان مذهب الشافعي وسَطاً بين المذهب المالكي والمذهب الحنَفي . والشافعي يأخذ بالقياس وبالاستدلال (اعتمادِ دليل عقليّ على حُكمٍ من الأحكام إذا لم يكن هنالك دليلٌ على صِحة ما يُخالِفه) . ويمكن أن نَعدّ الاستدلالَ نوعاً من الاستحسان المقيّد . إن الاستحسانَ جائزٌ إذا كان صحيحاً في نفسِه (من غيرِ نظر إلى ما يمكن أن يُخالِفَه) . أما الاستدلالُ فيُشترَطُ فيه أن يكونَ صحيحاً في نفسِه ثم ألاّ يكونَ ذلك الذي يُخالِفه صحيحاً في نفسِه أيضاً) . إن في الاستدلال احتياطاً (تقوًى : خوفاً من الاندفاع في الرأي) أكثرَ مما في الاستحسان .

وكانت وفاة الشافعي سنة ٢٠٤ هـ (٨١٩ م) .

— **المذهب الحنبَلي** : صاحبُه أبو عبدِ الله أحمدُ بنُ حنبلٍ البَغدادي (ت ٢٤١ هـ = ٨٥٥ م) الذي اشتهر باعتماده على القرآن والحديث في أخذِ الأحكام وبنُفوره من الأخذِ بالرأي حتى عدّه نفرٌ كثيرون في أصحاب الحديث لا في أصحاب المذاهب الفِقهية . وحُجة هؤلاء في ذلك أن أحمدَ بنَ حنبلٍ اعتمدَ من أصولِ الأحكام القرآنَ والحديثَ في الدرَجة الأولى (كما فعَلَ جميع أصحاب المذاهب وجميع الفقهاء) ثم فُتْيا الصحابةِ إذا لم يَسبِقها ما كان مُخالفاً لها من الأقوال ، ثم قولَ نفر من الصحابة إذا كان ذلك القولُ موافقاً للقرآن وللحديث . وقد اعتمدَ أحمدُ بنُ حنبل الحديثَ ولو كان مرسلاً أو ضعيفاً [1] . ثم هو لم يلجأ إلى القياس إلا عند الضرورة .

---

(١) الحديث المرسل هو الذي سقط من اسناده الصحابي (سلسلة سنده تقف عند أحد التابعين الذين لم يكونوا في عصر رسول الله) . والحديث الضعيف : ما كان أدنى مرتبة من الحسن لأمر ما (والحسن هو ما وثق الفقهاء برواته وان كان في رواته رجل قليل الحفظ أو قليل الشهرة ، أو أكثر من رجل) .

غير أن هذا كلّه – أي الاعتمادَ على النصوص السابقة وحدَها – لا يمنعُ من أن يكون أحمدُ بنُ حنبل من « أصحاب المذاهب » . إنه صاحبُ مذهبٍ شقّ طريقاً واضحاً خاصاً في النظر إلى الفقه ، كما أن جماعاتٍ كبيرةً من المسلمين قد عَمِلتْ بمذهبه إلى اليوم . ولعلّنا لا نَجدُ اليومَ مذهباً رسمياً غيرَه . إن المذهبَ الحنبلي هو المذهبُ المعتمَدُ في المملكة العربية السعودية ، كما كان المذهب الحنَفي مُعتَمداً في صدر الدولة العباسية ثم في العصر الحديث في الدولة العثمانية وفي جميع البلاد التي دخلت في حكم الدولة العثمانية .

– ومن المذاهب التي بادتْ ، فيما بعــدُ ، مذهب الأوزاعي ومذهب الطبَري .

أما الأوزاعيّ فهو عبدُ الرحمن بن عمرٍو الأوزاعيُّ (ت١٥٧ ه = ٧٧٤ م في الأغلب) ، وكان في أيامه فقيهَ أهلِ الشام (سورية) وقدِ انتقل مذهبه إلى الأندلس . ولا ريبَ في أن مذهبَ الامام الأوزاعي كان كثيرَ الاعتماد على الحديث . ولقد عَرضَ الأوزاعي لعددٍ من المسائل المتفرّعــة من الأحكام السُلطانية كالخِلافة وتصرّف الولاة والضرائب والمساواة بين الناس والحرية الشخصية (راجع « الأوزاعي » لصبحي المحمصاني ، ص ٥٩) . ومن مذهب الأوزاعي في أصولِ المحاكمات أن القاضيَ لا يحكمُ بعِلمه ، إذ لا بدّ من إثبات للتهمة من جماعة يَشهدون لدى القاضي (ص ٨٤) . وقَبِـلَ الأوزاعيُّ شهادة المرأة والمرأتين (من غيرَ أن يكون مَعها أو معَ واحدة منهما رجـلٌ) في الأمور المتعلّقة بالنساء كالزّواج وعيوبِ النساء (إذا جاءت الشهادةُ قبلَ الزّواج لا بعدَه) وكالرضاع . وكذلك أخــذ الأوزاعيُّ بشهادة التواتُر (بالحُكم في أحدِ وَجهَي القضيةِ إذا كان عددُ الشهود على هذا الوجهِ أكثرَ من عدد الشهود على وجهِها الآخر) .

وأما أبو جعفر مُحمّدُ بنُ جريرٍ الطبري (ت ٣١٠ ه = ٩٢٢ م) فكان من كِبار أئمة العلماء بالقرآن الكريم وبالحديث والفِقه ، كما كان عالماً في التاريخ

واللغة والنحو والمنطق والحساب وفي الجبر والمقابلة وفي الطِب وغيرِها .

ويبدو أن مذهبَ الطبري كان مذهباً تَلفيقياً (أرادَ أن يجمعَ فيه بين عددٍ من آراء أصحاب المذاهب المختلفة) يدُلنا على ذلك عناوين عدد من كتبه :

- جامعُ البيان عن تفسيرِ آيِ القرآن (وفيه يجب أن نجدَ كثيراً من آرائه في خِلال تفسير الآيات) .
- كتابُ لطيفِ القولِ وخفيفه : لطيفُ القول في أحكام شرائع الإسلام (وهو مجموع مذهبه الذي يُعوِّلُ عليه جميعُ أصحابه . وهو من أنفسِ كتبه وكتُبِ الفقهاء ، وأفضلِ الكتب في أمّهات المذاهب وأسَدّها تصنيفاً) . وهو يَقعُ في نحو ٢٥٠٠ ورَقة (في كل ورقة عشرون سطراً) .
- الخفيفُ من أحكام شرائع الاسلام (مختصرُ « اللطيف » ، في نحو أربعِمائة ورَقة) .
- اختلاف عُلماء الأمصار في أحكام شرائع الاسلام .
- الوصولُ إلى مَعرفة الأصول .
- كتاب الشُروط .
- بسيطُ القول في أحكام شرائع الاسلام .
- الردّ على الحرقوصية (أي على الحنابلة ، لأن أحمدَ بنَ حنبل ينتمي إلى بني زُهير بنِ حُرقوص) .
- الردّ على ذي الأسفار (على داوودَ بنِ علي الظاهري . وكان الطبريُ قد لازمَ داوودَ بنَ علي مُدةً) .
- رسالة البصير في معالمِ الدين .

- صريحُ السنّة (ذكَرَ فيه مذهبه وما يَدين به ويعتَقِده - في أوراقٍ قليلة) .
- الموجَز في الأصول .
- كتابُ مُختصرِ الفرائض .
- كتابُ فضائل عليّ بنِ أبي طالب (تكلّم في أوله في صِحة الأخبار الواردة في غدير خُمّ . ثم تلاه بالفضائل ولم يُتِمّه) .
- كتاب فضائل أبي بكر وعُمَر (ولم يُتِمّه) .

وقد أراد الطبريُّ أن يعملَ كِتاباً في القياس ولكنه لم يَعْمَله .

أما خصائص مذهبه فيمكن أن تقسم قسمين :

- في الأصول ومصادر التشريع :

١ - مذهبٌ تلفيقيٌّ (مجموعٌ من المذاهب الراهنة) .

٢ - اتجاهٌ سَلفي يتمسك فيه بالسُنّة وبما كان عليه الصحابة .

٣ - اعتقاد مطلقٌ بمشيئة الله : « إن جميع ما في العالم لا يكونُ إلا بمشيئةِ الله وأن ما أخطأ (أي : لم يُصِبِ الانسانَ من خيرٍ أو شرّ) لم يكن ليُصيبه ، وأن ما أصابه لم يكن ليُخطِئَه .

٤ - كان يقول بما ينص عليه القرآن والحديث ولا يقول بقُدْرةِ العقل :

(أ) غيرَ أنه كان يُؤمنُ بشيء من التأويل ولا يكتفي بالظاهر .

(ب) كان يُخالف المعتزلةَ ويرى أن الانسانَ غيرَ قادر على إتيان ما يشاء من الأفعال . ثم كان يرى أن القرآنَ كلامُ الله القديم وأن صِفاتِ الله تعالى كلّها قديمة ، وأن رؤيةَ الله يومَ القيامة ممكنة (للمؤمنين) ويرى أن شفاعة الرسول لأهلِ الكبائر (الذنوب

العظيمة) مقبولةٌ وأن أهل الكبائر غير مُخلَّدين في النار .

٥ – وكان يرى أن الخلفاء الراشدين قد جاءوا إلى الخلافة بترتيبهم الواقعِ : أبا بكرٍ فعُمَرَ فعُثمانَ فعليًّا ، ولكنه كان يرى أن الأخبار في غديرِ خُمٍّ صحيحةٌ (من حيث وصيّة الرسولِ لعليّ) .

٦ – كان في أولِ أمرهِ أميلَ إلى رأي الشافعي ثم انتقل إلى مذهبٍ خاص به . ولم يكن راضياً عن مذهب الإمام أحمد (لتشدده في إصلاح المُنكَر بالقوّة ؟) ولا عن داوودَ بنِ علي لوقوفه عند ظاهرِ النصوص في القرآن والحديث من غير تأويل حيث ينبغي ذلك التأويل.

٧ – كان يقول بشيء من الرأي والاجتهاد . ولعلّه لم يقبَل القياس . ثم هو لم يقبَل الاستحسان .

– **في الفروع :**

١ – **في الطهارة** : كان يرى أن الشمس والنار والريح لا تطهّر نَجِساً (وانه لا بد من استخدام الماء في ذلك ؟) وفي معجم الأدباء لياقوت (١٨ : ٩١) ما يُفيد خِلافَ ذلك تماماً ، ولعل في النص خطأً مطبعيًّا من سقوط كلمة أو نحوها في الطبع .

٢ – **في الميراث** : كان يرى أن اختلافَ الدين يمنعُ التوارثَ مطلقاً . فلا الكافرُ يرثُ من المؤمن ، ولا المؤمنُ يَرِث من الكافر . ولا يتوارث متكافران (يكفّر أحدُهما الآخر) ولا أتباعُ مذهبين من اليهود أو من النصارى (فلا يَرِثُ اليعقوبيُّ ، أي الأرثوذكسي ، من مَلَكي أي مُقِرّ بسُلطة بابا رومية ، ولا يرث مَلَكيٌّ من يعقوبي) ما داما منتَمِيَيْن إلى كنيستين مختلفتين (مذهبين مختلفين). وكان الأوزاعي (وهو أيضاً صاحبُ مذهب بائد) يرى مثلَ ذلك .

المذهب الظاهري خاصّة :

يَرْجِعُ أصلُ أبي سليمانَ داوودَ بنِ عليّ بنِ داوودَ بن خلَفٍ (ت ٢٧٠ هـ = ٨٨٣ م) إلى أصفَهان ولذلك عُرف بداوودَ الأصفهاني . وهو من أهل بَغداد . ويبدو أنه كان من ذوي الصلاح والتقوى . وقد كان في أول أمره على مذهب الإمام الشافعي ثم صَنع لنفسه مذهباً هو المذهبُ « الظاهري » الذي يستمدّ أحكامَه من ظاهرِ آياتِ القرآنِ الكريم ومن لفظِ الحديث الشريف ثم هو يُلغي سائرَ مصادرِ التشريع كالرأي والقياس والتقليد (للمتقدمين من الفقهاء) والتأويل (النظرَ في باطِن الآيات) والاستحسانَ (راجع ، فوق ، ص ٢٧). وهو لا يقبلُ القياس إلا إذا استند القياس إلى نصّ من القرآن أو الحديث ، ولا يأخذُ بالإجماع إلا إذا كان من الصحابة . وعُمدة مذهبِ داوود بنِ عليّ قولُ الله تعالى (٤ : ٥٩ ، النساء) :

﴿ يا أيُّها الذين آمنوا ، أطيعوا اللهَ والرسولَ وأُولي الأمرِ منكم . فإن تنازَعْتُمْ في شيءٍ فرُدّوه إلى الله والرسول ، إن كنتم تؤمنون باللهِ واليومِ الآخِر . ذلك خيرٌ وأحسَنُ تأويلاً ﴾ .

وتَبِعَ داوودَ الظاهري في ذلك من بَعدِه ابنُه محمدٌ (ت ٢٩٧=٩٠٨م) وكان شاعراً أديباً مُحبًّا عاشقاً قتَله العِشقُ ولمّا يتجاوزْ عُمرُه أربعينَ سنة . وهو مؤلّفُ كتاب « الزَهْرة » : مجموعُ مقاطع قِصار من الشعر في العِشق وأحوالِه . وله أيضاً كتب في الفِقه .

ولمّا حجّ قاضي الجماعة (قاضي القضاة) مُنذرُ بنُ سعيد البلوطيُّ الأندلسيُّ ، سنة ٣٠٨ للهِجرة (٩٢٠ م) اتصل ، فيما يبدو ، بنَفَر من أتباع المذهب الظاهري فمال إليهم . جاء في نفح الطيب (٢ : ٢١) : « وغلبَ عليه التفقهُ بمذهبِ أبي سليمانَ داوودَ بنِ عليّ الإصْبَهاني المعروف بالظاهري فكان مُنذرٌ يؤثر مذهَبه ويجمع كتُبَه ويحتَجّ لمقالته ويأخذُ به في نفسِه

وذويه (فيما يتعلق بنفسِه وبأهله) . فإذا جلَس للحكومة (القضاء) قضى بمذهبِ الإمام مالك وأصحابه ، وهو (المذهبُ) الذي عليه العمل بالأندلس» .
وكانت وفاة منذر بنِ سعيد البلوطي سنة ٣٥٥ للهجرة (٩٦٦م) .

ثانياً – المذاهب الشيعية :

في القاموس المحيط (٣:٤٧) : « وشِيعةُ الرجل بالكسر أتباعه وأنصاره. والفِرقة على حِدة ، ويقع على الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث . وقد غلَب هذا الاسمُ على كل من يتولى عليًّا وأهلَ بيته حتى صار اسماً لهم خاصاً. وجمعُه أشياعٌ وشِيَعٌ كعِنَب » .

وبدأتِ « الشيعة » حِزباً سياسياً يوم وفاة الرسول (١١ هـ = ٦٣٢ م) لأن جماعة من المسلمين كانوا يريدون أن يكون الخليفة الأول في الإسلام عليٌّ ابن أبي طالب مكان أبي بكر (رضي الله عنهما) . وقد كان لكل فريق من الفريقين في هذه القضية – قضية الخلافة لرسول الله (المجيء إلى الحكم بعد رسولِ الله) – فلسفةٌ لها مَنطِقها . كان أهل السُنّة والجماعة وهم الكثْرة ، يطلبون أن تكون الخِلافة بالمبايعة (أي بالانتخاب الحُر العام – كما نقول نحن اليوم) ، ذلك لأن المبايعة تضمَن الفوز للكثْرة (أو للأكثرية بلغة السياسة اليوم) . أما الشيعة ، وهم القِلة يومذاك ، فرجَعوا إلى الطلب بالحق : بحق القرابة (بأن يَخلِفَ الرجلَ في الحكم أقربَ الناس إليه) وعليٌّ بن أبي طالب كرّمَ اللهُ وجهَه كان أقرب الناس إلى رسول الله نسباً ومكانة. أما في النسب فهو ابنُ عمّ الرسول وزَوْج ابنتِه فاطِمة . وأما في المكانة فلأن عليًّا تربى في بيت الرسول – بعد أن كان الرسول قد تربى في بيت أبي طالبٍ والدِ علي– ولأن الرسول كان يعتمدُ على علي في مَهامّ كثيرة. والذي جعل لطَلبِ الشيعة يومذاك وجاهة أن المُلكَ كان ينتقل في الأسَرِ المالكة من الرجل إلى أقربِ الناس نسباً إليه : إلى ابنهِ أو أخيه (عند فقْدِ الأولاد) أو ابنِ عمّهِ (عند

فَقْدِ الأولادِ والإخوة) ، وهلمّجرا . كذلك كانتِ العادةُ المألوفة في خِلافة الملوك في الروم وفارسَ والحبَشةِ وما حولها .

وصَدَرَ عُمَرُ بن الخطابِ عن فلسفة مُباينَة :

– إن الرئاسةَ في العرب كانت بالعصبية (بالقوة العَددية والإدارية) . وهذه القوة لم تكن يومَذاك في أنصارِ علي (في أنصارِ بني هاشم أُسرةِ الرسول) ولكن في غير بني هاشم (من سائر قريش) .

– إن الوراثة إذا ضَمِنتْ فرداً صالحاً للحكم ، فإنها لا تضمَن أن يكونَ جميع خلفائه من بعدِه صالحين .

– ثم كان هنالك أمور أُخرى موضعَ اعتبار في القضية : التنازعُ على الحُكم – تغليبُ طالب للحكم على طالب آخر للحكم – اختيارُ رجل مُحايد قليل المنافسين – سِنٌ الذي يجب أن يتولى الحُكم في الأزمان الحَرِجَة – الحزمُ في فصل القضايا بسرعة ، لأن المطاولة في أثناء الفترة التي تقتضي الاتفاق على حاكم بالتراضي تطول عادة فينشأ في أثنائها أوجهٌ كثيرةٌ من الاختلاف والمفاجأة ؛ إلى غير ذلك مما لا يكون في العادة من المصلحة .

ومع الأيام – وفي أيام ابن حزم – كان الشيعة قد افترقوا فريقين كبيرين :

– الشيعةِ الاثنَي عَشريةِ أو الشيعةِ الإمامية على الحصر ، وهم المعروفون باسم «الشيعة» إلى اليوم ، وهمُ الجماعة التي لم تنقلب فقهية إلا في زمن متأخر. ومَع ذلك فإن الخِلاف الفقهي بين أهل السنّة والجماعة من جانب وأهل الشيعة من جانب آخر قليلٌ جداً (مما يبدو من مقارنة الفِقه الجعفري بالفِقه الحنفي ، وليس هذا المكانُ مكاناً لتفصيل ذلك) .

– الشيعةِ السبعيةِ أو الإسماعيلية ، وقد كانوا في التاريخ أقلّ عدداً من الشيعة الاثنَيْ عشرية (أو الإمامية) ولكنهم كانوا أكثرَ نشاطاً سياسياً وأكثرَ

إيغالاً في التأويل من الشيعة الإمامية . ولا ريب في أن الشيعة الامامية بَقِيَت مذهباً واحداً . أمـــا الشيعة السَبْعية ُ فقد افترقوا مذاهبَ كثيرة متباينة متطرفة حتى أصبح من الصَعب أن ننسِب عدداً منها إلى الإسلام . ومن هؤلاء « الغلاة » (المتطرفون كثيراً) وهم فِرقٌ لا حصرَ لهـا ، وكل فِرقة منهم تكفـّر سائر فِرَقِهم . وجميعُ الغلاةِ خارجون عن فرَق الاسلام (الفرْق بين الفِرَق ١٨). من هؤلاء مثلاً أولئك الذين يقولون إن محمداً ﷺ خلق عليّاً (كرّم الله وجهَه) ثم فوّض إليه تدبير العالم .

تكفي الإشارة هنا إلى فِرَق الغُلاة حتى نستطيع أن ندركَ موقف ابنَ حَزم من الفرق المتطرفة ومن فتح باب التأويل لآيات القرآن الكريم .

وهنالك عدد آخر من المذاهب الشيعية ، تفرّعت في التاريخ الطويل للشيعة ، كالكَيْسانية المتسبة إلى كَيسان وهو المختارُ بن أبي عبيد الثقفيّ وكان يدعو إلى محمدِ بن الحنفية (ولد الإمام عليّ من امرأته خولةَ الحنَفية) . وزعم بعضُ الكَيسانية أن محمدَ بن الحنفية هذا لم يَمتْ وأنه حيٌ في جبـــل رضْوى وعنده عينٌ من الماء وعين من العسل يأخذ منهما رِزْقه ؛ وعن يمينِه أسدٌ وعن يساره نمِرٌ يحفَظانِه من أعدائه إلى وقت خروجه (رجوعه إلى قومه) ، إذ هو المهديُّ المنتَظر (الفَرْق بين الفِرَق ٢٧) في رأي أتباعه .

المذهب الزيدي : نسبة إلى زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب الذي قاتل الأمويين على الخلافة فقتِل سنة ١٢٢ هـ (٧٤٠ م) ثم قتِل ابنُه يحيى في حرب الأمويين أيضاً (١٢٥ هـ) . ولكن المذهب الزيدي نفسه كان نِتاج نفر من المجتهدين والدعاة. ومن أقدم كتب الزيدية « المجموع » أو « مجموع الفِقه » وهو يضُم الأخبار والفتاوى المَرْوية عن الإمام زيد في جزءين رَوى ما في أولهما أبو القاسم عبد العزيز بن اسحق بن جعفر البَغدادي ، وروى ما في الثاني منهما أبو خالد عُمر بن خالد الواسطي .

والمذهب الزيدي وسطٌ بين المذاهب السُنية من جانب والمذاهب الشيعية من جانب آخر . إن الزيدية يَقفون موقفاً معتدلاً من أبي بكر وعمر ويقولون بصِحة إمامة المفضول عندهم (أبي بكر وعمر) مع وجود الأفضل (عليٌ بن أبي طالب) وفِرق الزيدية والإمامية معدودةٌ في فِرَق الأمة (الفَرْق بين الفِرَق ١٩) وإن كان مِنها فِرَقٌ متطرفةٌ (راجع الفرق بين الفَرْق ١٩٣) .

المذاهب الخارجية : الخوارج ظهروا في خلافة الإمام علي (ت ٤٠ هـ) وبين أتباع الإمام علي . وكانت نشأتهم بعوامِل سياسية بَحْت ، ولم يتطرقوا إلى الكلام في الإيمان والعِبادات إلا فيما بعد .

انتهتْ حرب صِفين بين الإمام علي ومعاوية بن أبي سفيان بالاتفاق على التحكيم في أمر الخِلاف بينهما . وسواءٌ أكان في التحكيم خدعة أو لم يكن ، فإن معاوية بن أبي سفيان هو الذي استفاد من التحكيم لأن قواه العسكرية كانت لا تزال سليمة بينما أتباع الإمام عليّ كانوا قد مُنوا بخسائر كثيرة في الأرواح – قيل لم يكن بيت في الكوفة إلا فيه نواحٌ على هالك أو أكثر في تلك الحرب . والإمامُ عليٌ قد عَدّ التحكيم خِدعة قام بها عمرو بن العاص (مندوب معاوية) لأبي موسى الأشعري (مندوب الإمام علي) .

وجاء جماعةٌ من رجـال الإمام علي إلى الإمام علي وقالوا له : إما أن تقبَل بالتحكيم (وتسلـّم الخِلافة إلى معاوية) وإما أن تتشبث بحقـّك الأول في الخلافة وترفض التحكيم ثم تسير بنا لقتالِ معاوية من جديد . ولم يكن الإمامُ عليٌ قادراً على الرجوع إلى القِتال لكثرة ما كان قد سَقط من رجاله في معاركِ صِفين « فخرجوا » من صفوفِه (من جَيشه) وتركوا مناصرتـه فسُمّوا « الخوارج » . ثم أجمعَ هؤلاء الخوارج أمرهم على قتل الثلاثة الذين دار الخِلاف بينهم أو بسَببهم : عليٍ ومعاوية وعمرو بن العاص . ولم يتفق لهم سوى قتل علي .

بعد ذلك خطر للخوارج أن يبتدعوا أُسساً فقهية لتبرير تكفير الثلاثةِ الذين حكموا عليهم بالقتل .

ومن الخوارج فرقة يُدعى أتباعها الأزارقة ، وهم أتباعُ نافع بن الأزرق البكريّ (قُتِل سنة ٦٥ هـ = ٦٨٥ م) الحَروريّ ، نِسبة إلى حَروراء . وكان نافعُ ، بعد أن خالفَ عليّاً كرّم الله وجهَه (لأن علياً لم يَرضَ بالتحكيم ولم يشأ أن يسير من جديد لحرب معاوية) قد اجتمع ونفراً من أتباعه في حَروراء وأعلنوا الجهاد على مخالفيهم . وقد كان نافعٌ جباراً فاتكاً بطاشاً ، كما كان أتباعه أكثر فِرَق الخوارج عدداً وأشدَّهم شَوْكة . ومن آراء الأزارقةِ أن مُخالفيهم مشركون يجب قتلُهم مع نِسائهم وأطفالهم . وكان الأزارقة يكفّرون « القَعَدة » من أتباعهم أيضاً (والقعَدَة هم الذين لا يُوجبون قِتال مُخالفيهم) ويقتلونهم .

وقبل مقتل نافع بمدة يسيرة انفصل عنه عبدالله بنِ إباض المُري التميمي (ت ٨٦ هـ = ٧٠٥ م) لأنه كان معتدلاً بينما كان نافعٌ شديد التطرُّف . ويبدو أن أتباع عبد الله بن إباض لم يستطيعوا البقاء في البصرة إلى جانب الأزارقة فغادروا البصرة وانتشروا في الأرض حتى وصلوا إلى المغرب (ليبيا وتونِس والجزائر) وقد اتسعت دعوتهم في أول الأمر في مِنطقة طرابلس الغرب بين البربر من هَوارةَ ثم من زَناتة ونفُوسة (في غربيّ ليبيا اليوم) . وفي سنة ١٤١ هـ (٧٥٨ م) أقاموا إمامةً (دولة مذهبية) برئاسة الإمام أبي الخطّاب. ولكن هذه الإمامة سَقطت بعد ثلاثةِ أعوام . ثم نشأت لهم الدولة الرُسْتَمية في تاهرت (في القُطر الجزائري) وعاشتْ نحو مِائة وأربعين سنة (١٦٠ – ٢٩٦ هـ) حتى قضى عليها الفاطميون .

ولقد تسربَ نفرٌ من دعاةِ الإباضية إلى الأندلس نفسِها ، سَنة ١٦٨ هـ (٧٨٤ م) ثم ظل منهم بقايا في الأندلس إلى القرن الخامس للهجرة (الحادي عَشَر للميلاد) في أيام ابن حزم . وقد ذكرَهم ابنُ حزم في كتابه المِلَلِ

والنِحَلِ (٤: ١٧٩ ، ١٩١) .

والاباضيــة معتدلون لا يُكفـّرون مُخالفيهم ولا يُفتون بقتلهم ولا يصادرون أموالـَهم وأشياءهم ، ولكن يستولون على سِلاحهم . وهم يُجيزون الزْواج في غير جماعتهم . وليس من الضروري عندهم قيام إمامة لهم وخصوصاً في دور الكِتمان (حينما تكون جماعتهم ضعيفة لا تستطيع الظهور والمجاهرة بآرائها) . والحكم في دولتهم يكون بحَسْب القرآن والسُنّة وإذا حاد الإمام (الحاكم) عن الشرع جاز خَلْعه . وكذلك يجوز أن يقوم منهم عددٌ من الأئمة في أماكن مختلفة (إنشاء إمامات : دويلات متعددة) وآراؤهم الفِقهية والسياسية تُشبه آراء أهلِ السُنّة والجماعة شبَهاً كبيراً ، وليس بين مَذْهبهم والمذهب المالكي خلافٌ إلا في أمور يسيرة . وهم كثيرو الإجلال للإمام عليّ ولكنهم لا يرفضون أبا بكر وعمَر . وفي مذهبهم أشياء من الاعتزال .

المذاهب الباطنية :

إن جميع الذين قاموا بالدعوة إلى المذاهب الباطنية ادّعَوْا أنهم من أتباع الشيعة الإمامية في الأقلّ ومن أتباع الشيعة السبعية (الإسماعيلية) في الأكثر . وكان نفرٌ مِن الدعاة يُلفـّقون لأنفسهم أنساباً إلى أحدِ أبناءِ عليّ بنِ أبي طالب . وكان معظمُ هؤلاءِ من الآراميين (سكان العراق من عَبَدةِ النجوم) أو من الفُرس المجوس (من عَبَدةِ النار) .

ولم يكن هؤلاء يَدْعون إلى ترْكِ الإسلام ولا إلى الانتقال إلى دين جديد ، بل كانوا يُحاولون مزج الإسلام بعقائد غريبة لِتَفْسد بها حياة المسلمين . من ذلك مثلاً أن بعضَهم دعا إلى استخدام المجامر في المساجد ، أي المباخِر التي يُحرَق فيها أنواع الطيب – تكريماً للمساجد وللمصلين ، فيما زَعَموا – وهم يَقصِدون أن يُدخلوا في عبادات المسلمين أشياءَ مما يفعَله المجوس والنصارى في هياكلهم .

ولم يستطيعوا أن يُدخلوا في العقائد الإيمانية أشياء صريحة ، فكانوا يُحدّثون أتباعهم بعدد من القضايا الفلسفية القديمة كالعَقل الأول (الله) والنفس (مدبّرة العالم) والمعَدّل (الوسيط بين المختلفين) . ثم بالغوا في تأويل آياتِ القرآن الكريم والأحاديث فزَعموا مثلاً أن الصلاة ليست تلك الحركات التي يقوم بها المسلمُ ، ولكنها المحافظة على أصحاب العقيدة الواحدة ، وأن الصومَ معناه كذا والحجّ تأويله كذا . ويقولون مثلاً إن الملائكة همُ الدعاة إلى مذاهبهم ، والشياطين هم مُخالفوهم في المذهب. وربما مَزجوا ذلك بكلامٍ كثير من الفَلكِ لأن القُدماء كانوا يعتقدون بصِحة القولِ بتأثير النجوم في حياة البشر .

وكان للدعاة إلى المذاهب الباطنية طريقةٌ شديدة الأثر في نفوس الناشئين وفي نفوس الذين لم يُتَحْ لهم أن يتعلموا عِلماً منظماً أو علماً ما . إن الداعية كان يسأل أحد هؤلاء الشبان الناشئين أو الجاهلين عن الحكمة من عمَل من أعمال العبادة (عن الفائدة العملية من الصلاة ، مثلاً) أو عن تفسير آية من آيات القرآن . فإذا عجَز المسؤول عن الجواب الصحيح – أو إذا أجاب جواباً صحيحاً ، ولكن تظاهرَ السائلُ الباطنيُ بأنه لم يَرْضَه – اعتقد ذلك المسؤول أن السائل أعلمَ منه بكلّ شيء ثم بدأ يميل إلى شيء من رأيه .

وكذلك كان أولئك الدعاة الباطنيون عادة يخدعون المسؤول بأن يبدأوا بتزيين المذهب الذي يكون ذلك المسؤول عليه وينتقدون أمامَه جميع المذاهب الأخرى حتى يوهِموه بأنهم هُم على مذهبه . بعدئذ يبدأون بسؤاله على أشياء من مذهبه على سبيل النقد والتجريح . ثم يُجرّئونه على أن ينتقد هو أيضاً مذهبَه وعمَل قومِه في مذهبه .

وكان أشدّ من ذلك كله أثراً ، في نفس المدعو إلى مذهب باطني، أن الدعاة كانوا يُساعدونه على ما تميل إليه نفسه من التهاون في الأمور المفروضة كالصلاة والصيام والزكاة (ومن طِباع النفوس الضعيفة أن تميل إلى التخفيف من الأعمال المادية) . وربما خدعوا المدعوّ فقالوا له إن الرجل الناضجَ المفكر يستغني

بالتفكير عن الأعمال الجسدية التي هي صالحةٌ لعوامّ الناس وللصغار والجهال فيغترُّ المدعوُّ بهذه الأقوال (وربما كان المدعوُّ نفسه صغيرَ السن جاهلاً ومن عوامّ الناس فيزيد اغترارُه بما يدعونه إليه) إلى غيرِ ذلك من أساليب الأسئلة (ومثلُ ذلك كلُّه يُستَخدم في أيامنا هذه لاجتذاب الناس إلى الأحزاب السياسية المختلفة) .

ولن أذكرَ في هذا البحث أسماء الفِرَق الباطنية لكثرتها وتشعُّب مبادئها، ولأن الغاية الأساسية من هذا الكلام هنا تِبيان أثرِ هذه المذاهب في اتجاه ابنِ حزم إلى الرجوع إلى نصّ القرآن الكريم ونصّ الحديث الشريف . أما الذي يريد التفصيل في مناهج الدعوة الباطنية فيحسُن به أن يَرْجع إلى رسائل إخوان الصفا فإنها قد جَمعت كلّ هذه المناهج . وإذا لم يكن إخوان الصفا أنفسُهم من الباطنية ، فإن الباطنية قدِ استخدموا المناهج الموجودة في رسائل إخوان الصفا استخداماً واسعاً .

الصوفية خاصّة :

والصوفية حركةٌ انتقلتْ إلى المسلمين في زمن باكر وبدأت مبالغة في الزُهد في أمور الدنيا وعكوفاً طويلاً على العبادات وإجهاداً للنفس بالصلاة والصيام ثم تركاً للسعي في أسباب المعاش واعتماداً على الله في طلب الرزق وعلى تفضّل المحسنين عليهم . وكل ذلك مخالفٌ للاسلام ، ولكن نفراً من المسلمين الضِعاف النفوس تعلموا ذلك من أصحاب الديانات القديمة من مَجوس الهِند ومن نصارى الروم .

وفي القرن الثالث للهجرة (التاسع للميلاد) نَهَض رجلٌ من أهلِ صعيدِ مِصر وتسمى ذا النون – وهذا اسم نبيٍّ وَرَد ذِكرُه في القرآن الكريم – فهاجم أهل عصرِهِ لإفراطهم – في رأيه – في الإقبال على الدنيا ثم حثّ الناس على ترك الحياة المادية والالتفات إلى الحياة الروحية . وقد شكّتِ الدولةُ في

أمرِه وفي أغراضه السياسية فناله على يدَيها شيءٌ من الاضطهاد .

وأخذَ المتصوّفة ، منذُ القرنِ الثالثِ للهجرة (التاسع للميلاد) يتكلمون في النرفانا (الغَيْبة عن الحس) ، وذلك عنصرٌ هِندي مجوسي ظاهر ، أو يتكلمون بالشَطح (بجُمَل يدُل ظاهرُها على الكفر) كقول الحلاّج « أنا الحق » ، أو يتكلمون في الحلول (نزول الله في جسم البشر) . وأكثر الحلاّج من التطرف في القول والفعل فادّعى خوارق وقال بالحلول وادّعى الألوهية مما حمل الدولة على قتله (٣٠٩ هـ = ٩٢٢ م) لذلك ولأنه أيضاً كان يقوم بنشاط سياسي مُريب .

المعتزلة والأشعرية :

في أواخر القرن الأول للهجرة (ومطلع القرن الثامن للميلاد) كان في بلاد الشام وبلاد العراق حركةٌ فكرية غايتُها تطلـُّب الأدلة العقلية على عدد من قواعدِ الإيمان، إذِ اعتقد نفرٌ من المسلمين أن العقل قادر على أن يُدْرِكَ أحوالَ الوجود المادية وأحوال العالم الروحية أيضاً . وأولُ مَن يحسُن الإشارة إليه هنا الحسنُ البَصْري (ت١١٠ هـ = ٧٢٨ م) ، وكان إذا أُلقي عليه سؤالٌ في قضايا الإيمان حاولَ أن يُجيب عليه بالرأي ومن طريق المنطق . وأجْوبَته لم تكن للتقرير فقط بل للتعليل والإقنـــاع أيضاً . ولم يكنِ الحسنُ البصري متطرفاً في موقفه هذا ، فلقد كانت له رسالة في ذمّ القَدَرية (الذين يدّعون أنهم قادرون على فَهْم كل قضية وعلى حلّ كل مشكله ، ولو كانت من أمور الغيب ، بالعقلِ وحدَه) .

ويأتي بعد الحسنِ البصري جَهْمُ بنُ صَفوان فذَكر أن الإيمان هو المعرفة بالله ، وأن الكفر هو الجهل ؛ ومن أُوتي العِلم ثم جَحد بلسانِه لم يكن كافراً. وأنكر جَهْمٌ عدداً قليلاً من قضايا الإيمان فقُتل على ذلك (١٢٨هـ=٧٤٦م).

ونفى جُمْهورُ المعتزلة مُعْظم صِفات الله (الأسماء الحُسنى) واقتصروا منها على عدد خاص بالله وحدَه نحو خالق وقديم . وقالوا بأن القرآن مخلوق (معانيه قديمة ولكن لـُغته العربية مُحْدَثة) .

واتسع الاعتزال في العَصر العباسي فقال ابراهيم النظـّام (ت ٢٣١ هـ = ٨٤٥ م) مثلاً : الإنسان مُخـَيَّرٌ قادرٌ على أفعاله كلـّها خيرها وشرّها – إن الله قادرٌ على فِعل ما فيه صلاح المخلوقين وليس قادراً على فِعل الشر – أبْطلَ النُبوّات وأنكر المعجزات .

وكان أبو الحسن عليّ الأشعريُّ (ت ٣٣٠ هـ = ٩٤٢ م) من المعتزلة فترَكهُمْ لأنه كان يُخالِفهم في قضايا الإيمان ويرى فيها كلها رأيَ الإسلام . غير أنه كان يحاول أن يُقيم على صِحتها أدلـّة من العقل أيضاً .

الفلسفـــة :

وفي العصر العباسي نـُقِلت كتُب العلم والفلسفة من الهندية ومن اليونانية خاصة إلى اللغة العربية . وأثـّرت تلك الكتب في الفِكر الإسلامي تأثيراً بالغاً أكثرُه نافعٌ وأقلـّه ضارّ . وفيما يلي عدد من خصائص الفلسفة والفلاسفة مما لا يوافق الإسلام ومما حمَل ابنَ حزم على بناء مذهبه الظاهري .

كانت الفلسفة اليونانية التي وصلت إلى العرب وثنية مادية في الأغلب . كان أفلاطون يرى أن العالم مُحْدَثٌ بالاضافـة إلى الله (لأن الله سبَبُ وجود العالم) أما من حيث الزَمنُ فالعالم قديم . ثم إن العالم هو الذي فاض من الله (والله عند أفلاطون لم يخلـُق العالم بالمعنى المقبول في الإسلام) . وأما أرسطو فقال إن المادة أزليةٌ وإن الألوهية هي السببُ الذي دفع تلك المادة في التطور حتى ظهر هذا العالم الذي نعيش فيه .

وفَهِمَ أفلوطينُ الله على أنه الخير المطلق والعِلة الأولى للوجود . والعالم

فاض من الله بالضرورة . والنفس خالدةٌ تَهبط إلى جسم الإنسان فترافقه في الحياة . فإذا لم تتهذّب تلك النفس في أثناء سقوطها الأول عادت فسقطت مرّة بعد مرّة . وهذا كلام في التناسخ .

وأبو بكر الرازيُّ المتوفى سنة ٣٢١ للهجرة (٩٢٤ م) في الأغلب كان طبيباً بارعاً وعالماً بالكيمياء . ولكنه تكلّم أيضاً في الفلسفة فقال بالقدماء الخمسة . قال : .... أنا أقول إن الخمسةَ قديمةٌ (موجودة منذ الأزل) : الباري سبحانه ثم النفس الكلّية ثم الهَيُولى الأولة (الأولى) ثم المكانُ والزمان المُطْلقان ... وله كلام في العِلل والأسباب لوجود هذا العالم فإن النفس الكلّية هي التي أحدثت هذا العالم بمعاونة البارىء لها . وكل هذا مما لا يوافق الإسلام .

وقبل أبو نَصْر الفارابي (ت ٣٣٩ هـ = ٩٥٠ م) نظرية الفيض وأن هذا العالم قد صَدَر عن الله بالضرورة لأن الله سببُ وجودِ هذا العالم بالضرورة (لا باختياره) . والنبوّة عند الفارابي للقوة المتَخيّلة . ولا يبعُد ، في رأيه ، أن يَصِل إليها كل من بَلَغَت قوة التخيل فيه درَجة معيّنة . وهو يرى أيضاً أن الدين والعبادات من باب التحيُّل والمكايدة لعوامّ الناس . وذلك أيضاً خِلافُ ما في الأديان السماوية كلّها .

وفي سنة ٣٧٣ للهجرة (٩٨٣ م) كان اخوان الصفا قد عُرِفوا وكانت رسائِلهم قد انتشرت . وإخوان الصفا جماعةٌ سِرية نشأت في البصرةِ في مطلع القرنِ الرابع للهجرة (مطلع القرن العاشر للميلاد) .

كان اخوان الصفا يَدْعون إلى العَيش في مدينة روحانية مشتركين في العِلم والمال . ومذهَبهم الصداقة الصحيحة والنصيحة وحسنُ المعاملة ثم النظرُ في الموجودات والأخذ بأفضل ما في الفلسفات في رأيهم وبأفضل ما في الأديان . أما العبادات كالصوم والصلاة والحج فليست عندهم مقصودة لذاتها ولكنها إشاراتٌ ورموزٌ إلى غايات قصوى . ولهم في التفريق بين الإيمان والدين والشريعة رأي لا يقبله

الإسلام إذ للدين عندهم ظاهرٌ وباطن . فظاهر الدين من العبادات المختلفة يَليق بالعامة . أما باطن الدين ، وهو النظر في الموجودات بالعقل ، فإنه واجب العلماء الذين لا يطالَبون بالقيام بفروض الدين .

وابن سينا (ت ٤٢٨ هـ = ١٠٣٧ م) كان طبيباً بارعاً وعالماً كبيراً ، ولكنه كان أيضاً واسع الشُهرة عند الناس في أمور الفلسفة . وآراؤه الفلسفية مُجانبة في جانب كبير منها للدين . هو يعتقد مثلاً أن العالم واجب الوجود بالله . ومعنى ذلك أن العالم مُحْدَثٌ (حديث) لأن الله سببُ وجود هذا العالم . ولكن العالم نفسَه قديم – قِدَمَ الله ، وبما أن الله سبب لوجود هذا العالم فيجب أن يكون هذا العالم قديماً كقِدَم سَبَبه . وهذا طبعاً مخالف لما جاء في الأديان كلها .

وكذلك رأيُ ابنِ سينا في الحساب (في الثواب والعقاب) مخالف لما جاء في الدين . إن نفوس الأخيار إذا جاء أوان رَحيلها عن الدنيا شَعَرتْ باطمئنان (قبل أن تموت) . هذا الشعور بالاطمئنان قبل الموت هو حال النفس في الثواب الذي يقال فيه في الدين إنه نعيم الجنة . ومثل ذلك حال النفس في العذاب ، انه شعورها بأنها شقيّة (قبل أن تموت) . أما الحياة الثانية بعد هذه الحياة الدنيا فليس لابن سينا فيها رأي .

كل هذه الآراء والحركات التي كانت تنبُع في المشرق كانت تنتقل إلى المغرب ثم تترك فيه آثاراً ظاهرة .

فمن الآثار البارزة ما ظهر في حركة أبي عبدِ الله محمدِ بن عبد الله بن مَسَرّة القُرطبي الذي توفي سَنة ٣١٩ هـ (٩٣١ م) . كان ابن مسرّة هذا رجلاً غامضاً يعيشُ في بيت مُنعزل في جَبل قرطبة (ولذلك قيل له : ابنُ مسرّة الجبلي). ولم يكن مذهبُ ابن مسرّة الفكريُّ واضحاً ، بل كان مذهباً ملفّقاً من عدد من المذاهب المنحرفة من رأي الأنبذقليّة اليونانية المتأخرة (وذلك أن في العالم

مادةً روحية تعم جميع الموجودات ما عدا الله) ومن التصوّف المتطرف . وقدِ اختلف مؤرخو الفلسفة في أمره ، فقيل هو من أتباع الفاطميين أو من الإسماعيلية أو من الصوفية أو من المعتزلة . أما الفقهاء في الأندلس فقطعوا بأنه زنديق .

وترك ابن مسرّة أتباعاً عاشوا مثل عيشته المنعزلة الغامضة ثم بَقوا طويلاً بعده . وكان منهم ، في أيام ابن حزم ، رجلٌ اسمه اسماعيل بن عبدالله الرُعيني (تاريخ الفكر الأندلسي ٣٣١) .

تلك صورة عامة للعصر الذي جاء ابن حَزم في أعقابه . فإذا كان الابتعاد عن المصادر الأساسية للفكر في الاسلام (عن القرآن والسنّة) ، مع الميل إلى التأويل الرمزي وإلى الطرائق المتطرّفـــة ، سمةً لذلك العصر ، فليس من المستغرَب أن نجد في ذلك العصر مفكّراً يستشعر في نفسِه ردّة جامحة إلى المصدرين الأولين في التشريع وفي التفكير في الاسلام (القرآن الكريم وسُنّةِ رسولِ الله) . ذلك كان ابن حزم الكبير .

ابن حزم الكبير :
ترجمته وخصائصه وآثاره

ترجمتـــه :

كان في الأندلس نفرٌ من المفكّرين والأدباء عُرفوا باسم « ابنِ حزمٍ » ، منهم : محمد بن حزم بنِ بكرٍ التنوخيّ من أهل طُليطلةَ ، وكان يُعرف بابن المديني ، صَحِبَ ابن مَسَرَّة (راجع ، فوق ، ص ٤٦) . وكان أبو الحكمِ عمرُو بنُ مُذحِج بنِ حزم شاباً وسيماً شاعراً يتغزل به الشعراء (المغرب ١ : ٢٣٨ – ٢٣٩ ؛ نفح الطيب ١ : ٦٣٦) وهو من أحياء النصفِ الثاني من القرن الخامس . وكان لأبي الحكمِ هذا أخٌ أسنُّ منه وأشعرُ اسمه أبو بكرٍ محمدٌ . وكذلك كان له ابنُ عمّ بارعٌ في الشعر هو أبو الوليد محمدُ بنُ يحيى ابن حزم (المغرب ١ : ٢٣٩ – ٢٤٠) .

وأما ابنُ حزم صاحبُ هذه الترجمة فقد اشتهر أبوه (ت ٤٠٢ هـ) بالفِقه ، كما اشتهر ابنُ عمّ له هو أبو المغيرة عبد الوهاب بنُ أحمد (ت ٤٣٨ هـ) بالأدب. وهنالك أيضاً ابنُ حزمٍ الإشبيلي (طبقات الأطباء ٢ : ٦٣ ، ٨١) ، ولعلّه

كان من أحياء القرن السادس للهجرة)[١] ، أو أنه عاش بعد ذلك بقليل .

*

أما ابنُ حزم الكبير فقيل فيه إن جَدّه الأعلى كان نَصرانياً من قرية مُنْتَ لَيْشَمَ[٢] ، وهي على مسافةِ فرسَخٍ ونصفِ فرسخ من وَلْبَةَ من كورة لَبْلةَ من غربي الأندلس . ولكن يبدو أن ابن حزم صاحب هذه الترجمة قد آثر أن يجْعَل نسَبَه إلى مولًى[٣] فارسي ليزيدَ بن أبي سُفيان (أخي معاوية أولِ خلفاءِ بني أمية في المشرق) ليكون بذلك مثل كثيرين من الذين يَرْجِعون بأنسابهم إلى أسلاف من أهل المشرق . ويسوق الرواةُ نسبُ ابن حزم على الوجه التالي ، فهو عندهم أبو محمدٍ عليُّ بنُ أحمدَ بنِ سعيد ابن حزم بنِ غالب بنِ صالح بن خَلف بن مَعْدان بن سفيان بن يزيد الفارسيُّ مولى يزيد بن أبي سُفيان بن حرب بن أميّة بن عبد شمس. ويزعُم ابنُ حزم أن جَدّه خَلفاً دخل الأندلس في أيام عبد الرحمن الداخل أولِ الأمراء المتوارثين الذين حكموا الأندلس من الفرع المرواني[٤].

غير أن الذين لفّقوا هذا النسَب الطويل لابن حزم قد غفَلوا عن أن الأسماء في عمودٍ من النسب الفارسي يجب أن تكون فارسية لا عربية كالأسماء

---

(١) قارن ذلك بفهرست طبقات الاطباء (ص ٧) : ابن حزم الاشبيلي ب ٦٣ ، ٨١ .

(٢) في معجم الادباء لياقوت (٨٨:٥ س) متليم (بفتح الميم وكسر اللام وفتح الياء) ومتلجم . هذه القرية تقع على نصف فرسخ من ولبه في كورة لبلة ، غربي الاندلس (في أقصى الجنوب الشرقي من البورتغال اليوم) قريبا من الساحل على المحيط الاطلسي .

(٣) المولى : الرجل غير العربي يعتنق الاسلام ثم ينتسب الى رجل عربي (أو أسرة عربية) بالولاء (بالمحبة والطاعة : القرابة المعنوية) .

(٤) كان حكم عبد الرحمن الداخل من سنة ١٣٨ الى ١٧٢ للهجرة (٧٥٦ — ٧٧٨م) .

التي ساقوها : غالب – صالح – خلف – معدان – سفيان – يزيد .

مولده ونشأته الأولى :

وُلِد ابنُ حزم بعد صلاة الصبح في آخر يوم من رمضان من سنة ٣٨٤ (٩٩٤/١١/١٧ م) في قُرطبة [١] ثم نشأ في سَعة من الرزق ونعمة من العيش في قصورٍ غذاها النعيم والترف، ولكنه كان في وقت صِباه مقصوراً مُحَظَّراً عليه بين [٢] رُقباء ورقائب (طوق الحمامة ١٢٥) .

كانت سُكنى آلِ حزم في قُرطبة عاصمة الخلافة المروانية فنالوا فيها مكانةً سامية وجاهاً عريضاً ، فقد كان أبوه (أبو عمر أحمد بن سعيد) أحدَ العظماء فيها ومن وزراء الحاجب المنصور محمدِ بنِ عبد الله بن أبي عامر . ثم إنه وَزَر أيضاً للمظفَّرِ ابن المنصور بن أبي عامر .

وكان لأحمد بن سعيد (والد ابن حزم) دُورٌ في بلدان الأندلس كثيرةٌ – على ما يبدو لنا من كتاب « طوق الحمامة » . أما في قُرطبة نفسها فكان له دورٌ قديمةٌ في الجانب الغربي منها ، ببَلاط مُغيث (طوق الحمامة ١١٠) . ثم إنه بنى دُوراً جديدة ، بالجانب الشرقي من قرطبة ، في الشارعِ الآخذِ من النهر الصغير إلى الدرب المتصل بقصر الزاهرة [٣] ، ملاصقة لدور المنصور بن أبي عامر (طوق الحمامة ٧٠ ، ٦٩ س) . وكان آل حزم يتنقلون بين تلك

---

(١) صاعد ٧٧ ، القفطي ١٥٦ ، دائرة المعارف الاسلامية (النسخة الانكليزية ، الطبعة الثانية) ٣ : ٧٩٠ .

(٢) طوق الحمامة ١٢٥ . رقباء عليه (من الرجال) ورقائب عليه (من النساء) .

(٣) الزاهرة قصر بناه المنصور بن أبي عامر الحاجب (رئيس الوزراء) الذي حجر على هشام الثالث اخر خلفاء المروانيين في قرطبة . كان المنصور بن أبي عامر هو الحاكم الحقيقي . وكان قصره (الزاهرة) أو مدينته ، هو العاصمة الحقيقية للاندلس .

الدور ، كما اتفق لهم في جمادى الآخرة من عام ٣٩٩ (١٠٠٩ م) ، حينما قام أمير المؤمنين محمد المَهدي بالخلافة .

محنته السياسية :

رأينا أن أحمدَ بنَ سعيد (والد ابن حزم) قد وزَرَ للحاجب المنصور ابنِ أبي عامر (ت ٣٩٢ هـ = ١٠٠٢ م) ثم لابنه المظفّر (ت ٣٩٩ هـ) ، وكانا قد حجَرا على الخليفة هشام المؤيَّد - لأنه كان قد تولى الخلافة صغيراً في الحادية عشرة من العمر (سنة ٣٦٦ هـ = ٩٧٦ م) فلما توفي الحاجب المنصور وابنُه المظفر ثم استطاع هِشامٌ أن يستردَّ سلطته تامّةً (سَنة ٤٠٠ هـ = ١٠١٠ م) لم يكن من غير المنتظر أن يذكر الذين قد ساعدوا على الاستبدادِ به وأن يحاولَ الانتقام منهم . من أجل ذلك رأينا ابن حزم يقول : « ثم شُغِلنا ، بعد قيام هشامِ المؤيدِ ، بالنَّكبات وباعتداء أرباب دولته ؛ وامتُحِنا بالاعتقالِ والترقيب والإغرام الفادح والاستِتار . وأرْزَمتِ الفتنة [1] وألقَتْ باعها - اقرأ : بَعاعها [2] - وعَمّت الناس وخصّتنا (طوق الحمامة ١١٠ ، ١٥٣).

وقبلَ أن يبلغ ابن حزم (صاحب هـــذه الترجمة) العشرين من عُمره توفي أخوه أبو بكر في الطاعون الواقــع بقُرطبة في شهر ذي القَعدة من سنة ٤٠١ ، وهو ابنُ اثنتين وعشرين سنة (طوق ١١٦) ؛ وبعد عام آخر توفيَ أبوه (طوق ١١٠) فزاد ذلك كلّه في مِحنته وآلامِه .

ومع هذا فلم يُغادر ابنُ حزم قُـرطبة بل بقي فيها حتى مزّقتها الفِتنة (الحرب الأهلية) فتغلّب البربرُ على آلِ حزم وأجلَوْهم عن دورهم وسكنوها

---

(١) أرزمت (اشتدت) الفتنة (هنا : القتال بين العرب والبربر او بين العرب انفسهم على السلطة في قرطبة) .
(٢) البعاع : المطر ، الماء الموجود في السحاب . ألقى عليه بعاعه (نفسه): بكـــل ثقلـــه .

هم (طوق ١١٠ ، ١١٧) فخرَج حينئذ عن قرطبة في أول المحرم من سنة ٤٠٤ (١٠١٣/٧/١٣ م) وانتقل إلى المريَّةِ . ولكنه لم يَنجُ من المحْنة . فلما انقطعت دولة بني مروان (سقطت الدولة الأموية في الأندلس ، سنة ٤٢٢ هـ = ١٠٣٠م) وقُتِل الخليفة سُليمان وبويعَ عليُّ بنُ حَمود المسمى بالناصر بالخلافة وتغلّب على قُرطبة وتملكها ، أُثيرت حولَ ابنِ حزم تُهمة جديدة هي أنه كان يسعى إلى رَدّ بني أُمية إلى الخلافة . فاعتقله خَيرانُ صاحبُ المريّة (٤٠٧ هـ) بضعة أشهُرٍ ثم نفاه إلى حِصن القصْر ، فأكرمه حاكمُ حُصنِ القصر أبو القاسم عبدُ الله بن هُذيل التُجيبي . فأقام ابن حزم عنده شُهوراً في خيرِ دارٍ وبين خير أهلٍ وجيران (طوق ١١٧ — ١١٨) .

وفي سنة ٤١٥ هـ (١٠٢٤ م) ترك ابنُ حزم الاشتغال بالسياسة كرهاً لها وأقبل على التأليف . غير أنه بقيَ مُشرّداً عن قُرطبة . ثم زاد في مِحْنته أن البربر أخربوا قُرطبة كلَّها فتهدّمت بيوت آل حزم وامّحَت آثارُهـا وضاعت في ذلك أوراقه والرسائل التي كان قد تلقّاها من أندادِه وأصدقائه (طوق ٩١ ، ١١٧ ، ١١٩) . وبعد خراب قرطبة سَكن ابن حزم في المريَّةِ (طوق ١٧ ، ١١٧) وفي إشبيليةَ حيثُ تلقّى عليه أبو بكرٍ الطُرطوشي شيئاً من الأدب (نفح ٢ : ٨٨) ثم نزَلَ في شاطبة (طوق ٣٧ ، ٣٨) حيث ابتدأ بتأليف كتابه « طوق الحمامة » (ص ١) ، وكان يعيش فيها حواليْ سنة ٤١٨ هـ (١٠٢٧ م) . ثم لجأ إلى جزيرةِ ميورقة ، في سنة ٤٣٠ هـ ، في أيام واليها أحمدَ بنِ رشيقٍ[1] ووَجد فيها أتباعاً لمذهبه الفقهي .

حياته السياسية :

كان آل حزم متّصلين بالخلفاء المروانيين ، فقد رأينـا أحمدَ بنَ سعيدٍ

---

(١) أبو العباس أحمد بن رشيق (ت ٤٤٢هـ = ١٠٥٠م) أديب كاتب تولى جزيرة ميورقة (شرق الاندلس) .

(والد صاحب الترجمة) وزيراً قبل الفتنة وقبل سقوط الدولة الأموية في قرطبة. وكذلك تولى ابن حزم (صاحب هذه الترجمة) الوزارة لعبد الرحمن المستظهر بالله ثم لهشام المعتدّ بالله (معجم الأدباء لياقوت ١٢ : ٢٣٧) . ولم تكن مدة وزارته طويلة ، فإن عبد الرحمن المستظهر لم يمكث في الخلافة سوى شهرين ، من رمضان إلى ذي القَعدة من سنة ٤١٤ (من شتاء ١٠٢٣ - ١٠٢٤ م) . ثم جاء هشامٌ المعتدُّ بالله في سنة ٤١٨ وبَقي إلى سنة ٤٢٢ حين سقطت الدولة المروانية وقامت دوَلُ ملوك الطوائف . فلم يكن في المدتين اللتين تولى فيهما ابنُ حزم الوزارة شيءٌ من الزهو السياسي ولا من المُلك الصحيح . فلم يكن غريباً ، من أجل ذلك ، أن يكره ابن حزم السياسة كلّها وأن ينصرفَ إلى التأليف وحدَه .

في ذلك الحين كان ابن حزم قد بلغ الثامنة والثلاثين من عمره بحساب القمر (والسابعة والثلاثين بحساب الشمس) .

محنته العلمية :

وأشد من محنته السياسية عليه كانت محنتُه العلمية .

إن المغرب والأندلس كانا على مذهب الإمام مالك . وبما أن البلاد كلّها كانت على مذهب واحد ، فإن الفقهاء والأمراء كانوا جميعاً ذوي اتجاه واحد في الفقه والتشريع والسلوك الاجتماعي . فلما انفرد ابن حزم بمذهب جديد مخالف في أُسسه وتفاصيله لكثير من الأسس والتفاصيل التي كان عليها مذهب الجماعة ، كان من المنتظر أن يَلقى ابن‌حزم مقاومة لا لشيء إلا لأنه كان على غير ما كانت عليه الجماعة . ثم عَمِلت السياسة عملَها فنقَم عليه نفرٌ من ملوك الطوائف ، وأشدُّهم نِقمة عليه كان المعتضدُ صاحبُ إشبيلية (٤٣٤ - ٤٦١ ه) . وكان من عادةِ الأمراء ، من قبلُ ومن بعدُ ، أن يتألفوا العامة وأن يُرضوا الفقهاء الذين كانوا ذوي أثرٍ بالغ في تحريك العامة . ويبدو أن المعتضد العَبّادي قد

احتاج إلى نُصرةٍ من الفقهاء فأراد إرضاءهم بإحراق عدد من كتب ابن حزم بحُجةِ أن الفِقه الذي فيها مخالفٌ للفقه الذي كانت عليه الجماعة . ولم يكن ذلك في الأندلس مُستغرباً فقد أُحرِقت ، بعد ذلك ، كتُب الإمام الغزّالي وكتبُ الفيلسوفِ ابن رشد .

تلك الحادثة قد أساءت إلى ابن حزم ، ولكنه أحبَّ أن يتجلّد أمام خصومه ، فقال أبياتاً من الشعر في ذلك منها :

فإن تُحْرِقوا القرطاسَ لا تُحْرِقوا الذي
تضمَّنَه القرطاسُ ، بلْ هوَ في صدري .

هذا على الجانب السياسي . أما على الجانب العلمي فإنه قد اضطرّ إلى الدخول في جدال عنيف مع نفرٍ من الفقهاء . وأشهرُ ما يشار إليه في ذلك جدالُه مع الفقيه أبي الوليد الباجي حينما اجتمعا في جزيرة مَيورقة ، سنة ٤٤٠ هـ (١٠٤٨ م) ، وكان أبو الوليد الباجيُّ قد رجَع حديثاً من رحلته إلى المشرق .

ولقد أدّت دسائسُ الفقهاء بابن حزم إلى أن يَعتكِف بتُربة بلده مُنْتَ لَيْشَمَ ، وفيها توفِّيَ في آخرِ شعبان من سنة ٤٥٦ (١٥/٨/١٠٦٤ م) .

عناصر شخصيته وخصائصه العامة :

لكل صاحب نِتاج - سواءٌ أكان نجّاراً أو مزارعاً أو تاجراً أو شاعراً - عواملُ في بيئته المحدودة الخاصة (غير بيئته الكبيرة العامة التي هي عصرُه) توجّه جهوده وتطبع نِتاجه بخصائص معينة . وإذا نحن قلنا إن الإنسان ابنُ بيئته فإنما نَعني أنه ابنُ بيئته هذه التي تحيط به مُباشرة .

● نشأ ابنُ حزم الكبير نشأة ُمترفة في أُسرة غنية وجيهة وذات مركز سياسي مرموق في الدولة . فبالإضافة إلى مَيْل آلِ حزم إلى الدولة المروانية القائمة في الأندلس ، كان نفر من آل حزم في مناصب الدولة ومنها الوزارة . وكانت ضِياع آل حزم واسعة وأموالهم كثيرة فلم يحتَجِ ابن حزم إلى أن يَكِدّ في سبيل تحصيل القوت فأنفق وقتَه جميعَه في سبيل تحصيل العلم ثم في سبيل نشر العلم من طريق الإلقاء وطريق التأليف .

● ولكن الضَعْفَ السياسي الذي لَحِقَ بالدولة المروانية في مطلع القرن الهجري الخامس (وأوائل القرن الميلادي الحادي عَشر) ثم سقوط الخلافة المروانية وقيام دول ملوك الطوائف عرّض ابن حزم لحياة قلِقة وأدّى إلى ضَياع قسمٍ كبير من ضِياع آله وثروتهم . غير أنه قد بَقي لابن حزم من الثروة — فيما يبدو — ما يمكّنه من العيش الكريم وما يرفعُه عن الحاجة إلى الكَدْح أو إلى طلب المعونة من ذوي المُلك أو من ذوي الجاه .

● واستعراضُ كتب ابن حزم يدل على أن الرجل كان ذكيًّا عميقَ التفكير — في مُعْظم الفنون التي ألّف فيها — كما كانت له بديهةٌ في الإجابة على أسئلةِ الخصوم وفي البتّ في القضايا المفاجئة . ولكن ذكاءه ظلّ مقيّداً بأمرين أحدُهما مذهبُه الظاهري الذي كان يوجب عليه دائماً أن يتطلب نصاً من القُرآن أو من الحديث ربما وجَده وربما لم يَجدْه . وثاني ذَيْنكِ الأمرين سَعة الموضوعات التي كان يُعالجها وكثرة جوانبها وتفرّع قضاياها مِما يجعلُ من الصعب على الرجلِ الواحد أن ُيحيط بها كلّها على مرتبة واحدة من الصواب .

ولكن ذاكرته كانت قادرة على الإحاطة وعلى الحِفظ الكثير . كان يحفظ عدداً ضخماً من الأحاديث بأسانيدها ، كما كان يحفظ عدداً ضخماً من حوادث التاريخ بسلاسل رُواتِها على ما كان مألوفاً في الحديث أيضاً . ولم يكن من المستغرب أن ُيؤاخذ بإدخال شيءٍ من الحديث في أشياءَ أُخَر منه ، ولكن

ذلك لا يقدحُ في علمِ رجلٍ ولا في أمانته إذا كان على سَعة علمه – قد انتقل في حِفظه شيءٌ من مكان إلى آخَر .

وحِفظُه لم يقتصر على القُرآن الكريم والحديث الشريف والفِقه والتاريخ والنحو والأدب – وهي علومٌ يتصل بعضها ببعض – بل أضاف إلى ذلك جانباً مهماً من العلم الطبيعي خاصة ومن العلم الرياضي ومن أصول علم النفس وقسطاً وافياً من الفلسفة القديمة .

● وكان في صفاته الشخصية ما يوهم شيئاً من التناقض في طباعه . كان متواضعاً قليل الاغترار بنفسه . كان يدعو إلى أن يَقدُر كلُّ إنسان مَوْضع قدميه قبل أن يُقدِم على أمرٍ وأن يحتاط للخطأ في آرائه وأقواله وأعماله قبل أن يعتمد الإصابة فيها ، كما كان يرى أن خطأ الإنسان في الواقع المُشاهَد في الحياة العَملية أكثر من صوابه . وفي الوقت نفسه كان حريصاً على كرامةِ نفسه مُعتزاً بما وهبه الله من الجاه والعلم . ومع أن الحياة قد حاولت إذلاله بالتشريد والسَجْن والفقر – بين الحين والحين – فإنه لم يرَ أن يُذلَّ نفسه بسؤالِ معونةٍ من أحد . ويبدو أنه قد جرّب ذلك مرّة ثم ندِمَ على ما فعل .

● وكان فيه وفاء وأمانة للعلم وللناس . كان يُدْرك أن شكرَ الله على العِلم أن يكون الإنسان وفيّاً للعلم . وكان وفاؤه لأصدقائه ولمن أحبَّ فوق ما يألفُه البشرُ عادة .

● وكان ابن حزم صريحاً في كل شيء لا يحْجزه عن صراحته حاجزٌ ، حتى إنه قد روى في كتابه « طوق الحمامة » أشياءَ عن أُناس بلفظ صريح يخجلُ الإنسان عادة من ذكره . ولكن الإخلاص للعلم وللتاريخ وللإصلاح ولتحذير الناشئة من الوقوع في العادات السيئة قد حَمله على تلك الصراحة المستَغربة .

● وابن حزم معدودٌ في الأدباء الناثرين والناظمين . وفي نثره صفاءٌ وعذوبة وصور جميلة برُغم ما فيه أحياناً من الضَعْف والغموض ، فإن المغاربة

لم يبلغوا من مَتانة الأسلوب إلى ما بَلغ إليه المشارقة . أما أسلوبه العلمي فالغالب عليه السهولة والوضوح والتسلسل المنطقي مع كَثرة الاستشهاد .

وبعض شعر ابن حزم عَذْبٌ ولكن كثيراً منه تقليديّ يترسم فيه شعراء المشارقة . وفي المختارات ، في هذا الكتاب ، من « طوق الحمامة » أبيات لا نَضِلُّ فيها أُسلوب أبي فراس الحَمْداني ونفَسَه .

● ورأى نفرٌ من مؤرّخي الأدب والعلم أن ابن حزم كان عنيفاً في خطاب خصومه . وقد تقدّم لنا قول في ذلك يُفسّر ذلك بأنه دفاع عن حُرمة العلم يُجادل به من لا يعرف منها شيئاً . وإليك نصاً أخذته عَفواً من « التقريب لحد المنطق » (ص ٢٥) يدل على هذا العنف الذي قصدوه أو قصدوا مثله :

« ... وهذا هو معنى الحدُّ لأن كلّ صفة تحدُّ ما هي فيه دون (أي لا تحدّ) ما ليست فيه؛ لا يدفعُ ذلك إلا مجنون أو من هو أسوأ من حال المجنون لقَصده إبطالَ الحقائق وتلبيس المعارف وإثبات الأشكال . ومن يَبْغِ هذا هاهنا تُركِ الكلام معه ، إذ غايتُنا ممّن نكلّم أن ينصرف إلى الحق أو للحق لا الذين لا تجري أحكامُ العقل عليهم ؛ معَ أن هذا كُفر من مُعتَقدِه إن كان ممّن يَسِمُ نفسَه بالإيمان . وبالله نعوذ من الضلال ومما دعا إليه . وبهذا نكلّم أيضاً من قال لنا : هلاّ سمّيْتمْ نوعاً ما سَميتم جِنساً وسميتُم جنساً ما سميتم نوعاً . فإني قد شاهدتُ من يسأل هذا السؤال الأحمقَ » .

ويلحق بعناصر الشخصية في ابن حزم وبخصائصه العامة معرفته باللغات . فهل كان ابن حزم الكبير يَعْرفُ غير اللغة العربية أو يعرف أشياء من لغات غير اللغة العربية . هنالك عدد من الملاحظات في كتاب « التقريب لحد المنطق » . من ذلك مثلاً : « وذكروا أيضاً قِدْمة الشرف » . وهذا فاسد البتة ، إلا إن كان ذلك في اللغة اليونانية (ص ٧٥) . ومن ذلك أيضاً ما هو أوضح (ص٨١) : « والألف واللام الداخلان على اللغة العربية للتعريف أو ما قام مقامهما في سائر

اللغات هي من اللواحق أيضاً » . ومن القرائن الواضحة قول ابن حزم (ص١٥): « على أن السؤال بما والسؤال بأي قد يستويان في اللغة العربية . ومن أحكم اللغة اللطينية عرَفَ الفرق بين المعنيين اللذين قصدنا في الاستفهام » . وهنالك أيضاً نص واضح يتعلق بمقارنة بين اللغة العربية واللغة الأعجمية (لغة النصارى من أهل الأندلس) واللهجات البربرية (ولكن ضاع عني الآن رقم الصفحة الذي جاء ذلك فيها) .

آثـــاره :

كان ابنُ حزم مؤلفاً مكثراً ، قيل إن له أربعمائة مصنَّف في ثمانين ألفَ ورَقة (بتقدير الورقة عشرين سطراً) . وليس اتّساع مؤلفات ابن حزم من حيث العددُ فقط ، بل من حيث الموضوعات أيضاً . إن مؤلفاتِه تتناول الأدب نظماً ونثراً والتاريخ والفِقه وأصول الفقه واللغة والنحو والفلسفة والعلم ومـا يتصل عادة بذلك كلّه . ولكنّ هنالك مشكلةً تبدو لنا عند دراسة مؤلفات ابن حزم – ومؤلفـات غيره أيضاً من القدمـاء – ، وهي مشكلة تتبدّى في وجهين :

– أما الوجهُ الأول فهو أن هذه المؤلفات قد يكون لها أحيانـاً عناوين مختلفة ، فيكون عندنا بضعة عناوين دالّة على كتاب واحد .

– أما الوجه الثاني من تلك المشكلة فهو أشدُّ تعقيداً ، وذلك أن المؤلف ربما كتَب رسائلَ مختلفة ثم جمَعها في كتاب واحد فكانت تلك الرسائلُ في ذلك الكتاب فصولاً مَنسوقةً . من أجل ذلك ربما كان عددٌ كبير مما يعُدُّه نفر من مؤرخي الأدب « كتُباً » مستقلةً إنما هو فصول من كتاب واحد . إن هذا الوجه الثاني من مُشكلتنا الحاضرة هي المسؤولة في الأكثر عن كثرة الكتُب المنسوبة أحياناً إلى نفرٍ من العلماء .

ولقدِ اعتمدت في سَرْدِ كتبِ ابن حزم ، فيما يلي ، قائمةَ بروكلمن ، فإنّ

بروكلمن يوردُ في العادة الكتبَ التي يَعرفُها مطبوعةً أو يَعرفُ لها مخطوطاتٍ في مكتبة من المكتبات المعروفة . وربما ذكَرَ كتاباً رأى إشارةً إليه في أحد أُمّاتِ المصادر العلمية أو الأدبية. ثم انني أتمَمْتُ ذلك بقائمةِ آسينَ بالاثيوس . ولا شك في أن بروكلمن وآسين بالاثيوس قد حاولا أن يستَنْفِدا عناوينَ الكتب الثابتة لابن حزم بعناوينها الأصلية أو القريبة من العناوين الأصلية . غير أن هذا لا يمنعُ من أن أُضيف هنا وهنالك كتاباً أو عنواناً لكِتاب وقعتُ عليه في مصدرٍ موثوق من مصادرنا العربية .

وفيما يلي قائمةٌ وافية قدْرَ الإمكان بمؤلفات ابن ِحزم الكبير :

في الأدب :

– أشعارٌ متفرقة في كتُبه (وفي طَوْق الحمامة خاصة) .
– طوق الحمامة في الأُلفة والأُلاّف .

في التاريخ :

– نقط العروس في تواريخ الخلفاء = كتاب نقط العروس في أخبار الخُلفاء (من) بني أميّة في الأندلس .
– ذكر أوقاتِ الأمراء وأيامهم في الأندلس .
– رسالة في فضل الأندلس وذِكر رجالها .
– جمهرةُ الأنساب (أنساب العرب) .
– نسب البربر (الذهبي) .
– أسواق العرب .
– فِهْرَسةُ الشيخ الفقيه الحافظ ... ابن حزم .
– كتاب الجامع في صحيح الحديث باختصار الأسانيد والاقتصار على أصحّها واجتلاب أكملِ ألفاظها وأصحّ معانيها .
– كتاب مختصر عِلَلِ الحديث (الذهبي) .

- الآثارُ التي ظاهرُها التعارُض ونفْيُ التناقضِ عنها (الذهبي) .
- كتاب في شرح حديث الموطأ والكلام على مسائله .
- المفاضلةُ بين الصحابة .
- أسماء الصحابة والرُواة وما لكل واحد منهم من الأحاديث .
- الناسخ والمنسوخ .

في أصول الفِقه :

- كتاب في أسماء الله الحسنى (الذهبي) .
- النُبذة الكافية في أصول أحكام الدين .
- مسائلُ أصولِ الفِقه .
- كتاب الأصول والفروع من قول الأئمة .
- الترشيد في الرد على كتاب الفريد لابن الراوندي في اعتراضه على النبوّات (الذهبي) .
- إبطالُ القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل .
- رسالة في الامامة = كتاب الامامة والسياسة في قسم سير الخلفاء ومراتِبِها والنَدْب والواجب منها .
- الفِصَل في المِلَل والأهواء والنِحَل .
- البيان عن حقيقة الإيمان .
- رسالة الدُرّة في تدقيق الكلام فيما يلزم الانسان اعتقادُه والقولُ به في المِلّة والنِحْلة باختصار وبيان .
- التقريب في حدود الكلام .
- رسالة التوفيق على شرح النجاة باختصار الطريق .
- رسالة في أن القرآن ليس من نوع بلاغة الناس .
- مراتبُ الاجماع = كتاب منتقى الإجماع وبيانه من جملة ما لا يُعْرَف فيه باختلاف .

- كشف الالتباس ما بين أصحاب الظاهر وأصحاب القياس .
- الصادع والرادع على من كفّر أهلَ التأويل من فِرَقِ المسلمين والردّ على فِرَقِ التقليد .
- التحقيق في نقد محمد بن زكريا الرازي (في كتابه : العلم الإلـهي) = التحقق في نقد كتاب العلم الإلـهي لمحمد بن زكريا الطبيب .
- حجة الوداع .
- قصيدة في الردّ على .... = جواب قصيدة نقفور عظيم الروم التي وجّه بها إلى المُطيع لله أميرِ المؤمنين .
- رسالة عن حُكم من قال إن أرواح الأشقياء معذّبة إلى يوم الدين .
- في الرد على الهاتف من بُعد .
- إظهار تبديل اليهود والنصارى في التوراة والانجيل وبيانُ تناقض ما بأيديهم من ذلك مِما لا يحتمل التأويل .
- رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي .
- كتاب اليقين في الرد على الملحدين المُحتَجين عن إبليسَ اللعينِ و (عن) سائرِ الكافرين .
- كتاب النصائح المنْجية من الفضائح المخْزية والقبائح المرْدية من أقوال أهل البِدَع من الفِرَق الأربعة : المعتزلة والمرجئة والخوارج والشِيَع .

في فروع الفقه :

- الإيصال الحافظ لجمل شرائع الإسلام (الذهبي) .
- الإحكام لأصول الأحكام .
- المحَلّى (في الفِقه) بالآثار في شرح المجلّى بالاختصار (باختصار) = كتاب المحلّى في الخلاف العالي في فروع الشافعية (؟) .
- الايصال (الاتصال) إلى فهم الخصال = كتاب الايصال إلى فهم معرفة كتاب الخصال (في فروع المالكية) . (آسين ٢٦٠)
- اختلاف الفقهاءِ الخمسةِ (مالكٍ وأبي حنيفة والشافعي وأحمدَ بنِ حنبل

وداودَ الظاهري) (الذهبي) .
– قِسمة الخُمْس (في الرد على اسماعيل القاضي) (الذهبي) .
– كتاب الفرائض (الذهبي) .
– رسالة في مسألة الكلب .
– رسالتان أجاب فيهما عن رسالتين سُئِلَ فيهما سؤال التَعْنيف .
– رسالة في الغِناء الملْهي أمُباحٌ هو أم محظور ؟ = كتاب في مسألة السَماع (؟) .
– كتاب مُهِمٌ السُنَنِ .
– الاجماع ومسائله في أبواب الفِقه .
– كتاب الصلاة .
– كتاب مناسك الحج .

في الفلسفة :

– رسالة في مراتب العلوم = . . . وكيفية طَلَبها وتعلّق بَعْضِها ببعض.
– التقريب لحدّ المنطق بالألفاظ العامية (راجع ، فوق ، ص ٦٠) .

في الأخلاق :

– رسالةٌ في مُداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزُهد في الرذائل = كتاب الأخلاق والسِيَرِ في مداواة النفوس (وقد طبع بعناوينَ مختلفةٍ أيضاً) .
– فصل في معرفة النفس بغيرِها وجَهْلِها بذاتها .
– رسالة التلخيص لوجوه التخليص = كتاب التلخيص والتخليص في المسائل النظرية وفروعها (من تلك) التي لا نصٌ عليهـا من الكِتاب (القُرآن) ولا الحديث .
– فصل : هل للموت ألمٌ أم لا ؟

في الطب :

ذكر الذهبيُّ كتباً في الطب لابن حزم منها : مقالةٌ في شفاء الضدّ بالضدِ، شرح فصول بقراط ، حدُّ الطب ، اختصار كلام جالينوس في الأمراض الحادة ، كتاب في الأدوية المفردة ، مقالة في المحاكمة بين التمر والزبيب ، مقالة في النحل .

متفرقات :

وذكر الذهبيُّ أيضاً مصنّفاتٍ لابن حزم لا تبلغُ إلى أن تكون كتُباً . انها مقالاتٌ قصار أو فصول محدودة في موضوعات شتّى ، منها :

قَصْرُ الصلاة ، مراتبُ العلمــاء وتواليفهم ، مسألة في الروح ، الرسالة الصمادحيّة في الوعد والوعيد ، بيـان غلَطِ عثمانَ بنِ سعيدٍ الأعور في المُسْنَد والمُرْسَل ، تسميةُ شيوخ مالكٍ ، بيانُ الفصاحة والبلاغة (رسالة في ذلك إلى ابن حفصون) ، مسألة في هل السوادُ لونٌ أم لا ؟ ، تسميةُ الشعراءِ الوافدين على ابنِ أبي عامرٍ ، شيء من العَروض ، مؤلّف في الظاء والضاد ، التعقّبُ على الإفليليّ في شرحهِ لديوانِ المتنبي ، غزواتُ المنصورِ ابنِ أبي عامرٍ .

ابن حزم الأديب والشاعر

كان لابن حزم عنايةٌ باللغة من جميع جوانبها : بألفاظِها وتراكيبها (نحوِها) وبلاغتها وسبُل الاشتقاق فيها ومقارنتها باللغات غيرها . ولا غَرْوَ في ذلك ، إن مذهب الظاهرِ الذي اعتنقه ابن حزم – وهو فَهْمُ النصوص على ظاهرها – بلا غَوْص على الباطن ولا قياس لفظٍ على آخرَ ولا صَرْفِ لفظٍ من حقيقة إلى مجازٍ – قد ألزَمه أن يُعنى باللغة ، لأن اللغةَ عنده هي الوسيلةُ الأولى إلى فهم المعاني .

ثم كانت له عناية باللغة من جانب آخر . بما أن المذهبَ الظاهريّ يرى أن المصدر الأول والأهم في التشريع في الإسلام هو القرآن الكريم ثم الحديثُ (أو القرآن الكريم والحديث – وليس من فرقٍ بينهما عنده من حيث هما مصدرانِ للتشريع) ، فقد اهتمّ ابنُ حزم كثيراً بلغةِ القرآن ولغة الحديث .

وابن حزم لم يخُصّ اللغةَ بتأليف مستقل – لا في المفردات ولا التراكيب ولا في البلاغة ، ولكنه أبدى آراءً جمة في جميع هذه الفنون من علم اللغة في ثنايا كتُبه المختلفة .

ولا بدّ من إشارة – فوق ما مرّ من قبلُ (راجع ، فوق ، ص ٥٧) في

« عناصر شخصيته » من معرفة لغاتٍ غير العربية . لا شك في أن ابنَ حزم كان يَعْرِف أشياءَ من العِبرية والسُريانية واللاتينية (اللطينيـة) والأعجمية أو العَجَمية (لـُغةِ نصارى الأندلس في أيامه — وكانت لهجـة متقهقرة من اللاتينية) ولكن ما المَدى الذي كانت تصل إليه تلك المعرفة ؟ إن سعيدَ الأفغاني يَجْزِم [1] بأن ابن حزم كان « يُجيد » اللاتينية . ويبدو أنه يَجِبُ أن يكون لابن حزم مشاركة واضحة في اللغة اللاتينية حتى يقول (التقريب لحدّ المنطق ، ٥٢ ، ٥٤) عند الكلام على المقارنة في التعبير عن الكمية والكيفية في اللغتين العربية واللاتينية ، قال :

« ... وهذه عبارة لم تُعْطَ اللغة العربية غيرَهـا — وقد تشاركها فيها الكيفية — وهذا يستبينُ في اللغة اللطينية عندنا (لاحظْ كلمة : عندنا) استبانة ظاهرة لا تختلّ ... وللكيفية أيضاً في اللطينية لفظٌ يختَصُّ بها اختصاصاً بيّناً لا إشكالَ فيه ... لا يوجد لها ترجمـة مُطابقة في العربية .... / .... وقد ذكَرنا قبلاً أن هذه عبارة لم نَقدِر في اللغة العربية على أبْيَنَ منها ، ولهذا المعنى في اللطينية لفظةٌ لائحةُ البيانِ غيرُ مشتركة لم توجَدْ لها في العربية ترجمة مطابقة ... »

أمّا العجَمية (لغة نصارى الأندلس) فكان من المنتظر أن يَعْرِفَ أشياءَ منها بالاحتكاك الاجتماعي . فهل كان ابنُ حزم يَعْرِفُ اللغة اللاتينية معرفةً مباشرة أم كان يعرفُ « أشياء عنها » من خِلال معرفته العامة بالعجمية ؟

وكذلك لا نَعْرِف مدى اطّلاعه على السُريانية والعِبرانية .

---

(١) « نظرت في اللغة عند ابن حزم » ، محاضرة للاستاذ سعيد الافغاني ، دمشق (مطبعة جامعة دمشق) ، ١٣٨٣هـ = ١٩٦٣م (في ٣٨ صفحة) ، راجع ص ١٩—٢٠ .

اللغة عند ابن حزم :

بدأت اللغة في البشر ، كما يرى ابن حزم ، بالتوقيف ، أي بتعليم الله تعالى آدمَ أبا البشر « ألفاظَ اللغة » ؛ والدليل على ذلك قولُ الله تعالى : « وعلّم (الله) آدمَ الأسماءَ كلَّها » (٢ : ٣١ ، سورة البقرة) . ولا يقبل ابنُ حزم أن تكون اللغة اصطلاحاً ، أي تواضعاً من الناس واتفاقهم على ألفاظها لبرهانين يُدلي بهما ابن حزم ، هما :

– إن اصطلاح (اتفاق) جماعة على شيء ما (على لُغةٍ أو على غير لغة) يقتضي أن تكون تلك الجماعة على مستوى سام من الثقافة والاختبار . وهذا يقتضي بالتالي أن تكون تلك الجماعة قد قضت وقتاً طويلاً قبل ذلك حتى حصَلَت على ثقافة واختبار من غير أن يكون لها لغة تتفاهم بها (وهذا غيرُ معقول) .

– والبرهان الثاني مشتقٌّ من البرهان الأول :

لو أن جماعةً أرادت أن تتفق على وَضْعِ لغة لوجَبَ على تلك الجماعة أن يكون لها لغة تتفاهم بها على تلك الألفاظ التي تضَعها (وإذا كان عندَها لغة سابقة ، فما حاجتُها إلى الاصطلاح أو التواضع أو الاتفاق على لغة لاحقة) ؟

وكذلك لا يرى ابنُ حزم أن يكون للغـــة نشأةٌ طبيعية (من البيئة الطبيعية التي يعيش فيها جماعة الناس. يقول ابن حزم: لو كان للغةِ نشأة طبيعية من نتاج البيئةِ الطبيعية لنشأ كلُّ جماعة في كل بقعةٍ من الأرض على لغة خاصة، ولما كان بإمكانِ أهلِ قطرٍ أن يتفاهموا معَ أهلِ كل قطرٍ آخرَ). ولكن المُشاهَد في العالم – كما يقول ابن حزم – أن اللغاتِ تتداخل في الأقطار المختلفة (هنالك شعوب في أقطار مختلفة تتكلّم لغة واحدة ، وهنالك جماعات في قطرٍ واحد تتكلم لغاتٍ مختلفة) .

غيرَ أن هذا لا يمنع - عند ابن‌حزم - أن يصطلح قومٌ على ألفاظ مستأنَفة بعد أن يكون لهم لغة أصلية قديمة . (كما يصطلح أعضاء المجمع العِلمي اليومَ على المصطلحات الفنية) . (راجع في ذلك كله إحكام الأحكام ٢٨ – ٣٠ ، من الجزء الأول) .

ثم ينتقل ابن حزم (الأحكام ، ص ٣٠ وما بعد) إلى مسألة تالية :

إن اللغةَ تعليم من الله تعالى . فهل علـّم اللهُ آدمَ لغةً واحدة أو لغات متعددة ، وما تلك اللغة أو اللغاتُ التي عَلـّمه الله إياها ؟ أهيَ اللغةُ السريانية أم العِبرانية أم اليونانية أمِ العربية أم هي لغة غيرُ هذه كلـّها وقد بادَتْ أو نُسِيَت الآن ؟ ومع أن ابن حزم يقطع يقيناً بأن اللغة السريانية هي أصلٌ للغتين العِبرانية والعربية ، فإنه لا يريد أن يقطع بأن السريانية هي اللغة التي علـّمها الله لآدمَ . ولكنْ يمكنُ عندَ ابن حزم (الاحكام ٣١) أن يكون الله تعالى قد علـّم آدمَ « جميع اللغاتِ التي يَنطق بها الناس الآن » . ولكنْ لعلّ اللغةَ التي علـّمها الله لآدم كانت يومذاك لغةً واحدة ثم تشَعّبتْ على ألسنةِ بني آدم مَع الزمن ، وهذا مـــا يميل إليه ابن حزم . ولكن ابن حزم يعود فيستغرب حدوث اللغات الكثيرة ، فهو يقول : إذا كان للناس في زمنٍ من الأزمان لغةٌ واحدة ، فما الداعي إلى أن يَشقـّوا منها لغاتٍ أُخرى – إلا أن يكون هنالك إنسان فارغٌ (عنده وقت كثير وليس عنده عمل نافع يعمله) .

وابن حزم يذكر أن كلّ قوم يزعمون أن لغَتهم أفضل اللغات ثم ينتقد جالينوس (الاحكام ٣٢) الذي قال : « إن لغةَ اليونانيين أفضلُ اللغات ، لأن سائرَ اللغات إنمـا هي تُشبه نُباح الكلاب أو نقيق الضفادع » . ويردّ ابن حزم على جالينوس رداً عاقلاً فيقول : « وهذا جهلٌ شديد لأن كلّ سامع لغة ليست لغتَهُ ولا يفهَمها فهي عنده في النصاب الذي ذكَره جالينوسُ ، ولا فرقَ » .

والانتقاد الذي وجّهه ابن حزم إلى جالينوس وجه مِثله إلى قوم من العرب قالوا : « إن اللغة العربية أفضلُ اللغات لأنه بها نزّلَ كلام الله تعالى » . وقد علّق ابن حزم على ذلك بقوله (الاحكام ٣٢) : « وهذا (كلام) لا معنىً له ، لأن اللهَ عزّ وجلّ قد أخبرَنا أنه لم يُرْسِلْ رسولاً إلا بلسانِ قومه... فبكلّ لغةٍ قد نزّلَ كلامُ الله ووَحْيُه . وقد أنزلَ اللهُ التوراةَ والإنجيل والزَبورَ وكلّم موسى عليه السلام بالعِبرانية ، وأنزل الصُحُفَ على إبراهيم عليه السلام بالسُريانية . فتساوَتِ اللغاتَ في هذا تساوياً واحداً .

وينتقل ابن حزم إلى قول الذين يقولون إن لغةَ أهلِ الجنة وأهل النـــار أيضاً هي اللغة العربيــة (الاحكام ٣٢–٣٣) . ومعَ أن ابن حزم يقطع بأنه يجب أن يكون لأهل الجنة ولأهل النار لغة يتكلمون بها ، فإنه لا يستطيـع أن يقطعَ في ذلك بشيء .

ويُنهي ابن حزم هذا الفصلَ العامّ في اللغةِ بهذا المقطع (ص ٣٣) :

« وقد أدّى هذا الوَسْواسُ العامّي اليهودَ (أي اعتقاد اليهود بأن لغةَ أهلِ الآخرة ولغةَ الملائكةِ هي اللُغة العبرانية) إلى أن استجازوا الكذِبَ والحلِفَ على الباطلِ بغير اللغـــة العبرانية . وادّعَوْا أن الملائكةَ الذين يرفَعون أعمال البشر (إلى الله) لا يفهمون إلا العبرانية فلا يكتبون عليهم غيرها (غير ما يتكلّمون به باللغة العبرانية) . وفي هذا من السُخْفِ ما ترى . وعالِمُ الخَفيات وما في الضمائر (أي اللهُ) عالمٌ بكلّ لسانٍ و (بكلّ) معانيه ، عزّ وجلّ » .

تلك هي النظرية العامة لابن حزم فيما يتعلق بنشأةِ اللغة وتشَعُّبِها . ولا شكّ في أن القارىء قد أدركَ أن آراءَ ابن حزمٍ في ذلك تنبعُ من نظَرٍ فقْهي وأن عدداً من تلك الآراء صحيح .

بقيَ هنالكَ أشياءُ عند ابن حزم تتعلق باللغة ، ولكنها تتعلق بالتفاصيل .

والبحث فيها بحثٌ في ألفاظٍ مُفرَدةٍ هي خلافاتٌ تَرِدُ في القواميس أحياناً أو تظهَرُ على ألسنةِ الناس أحياناً أُخرى . وحسبنا من ذلك كلّه نظريتهُ العامة التي أوجزناها في الصفحات الثلاث السابقة .

موضوع النحو عند ابن حزم :

وفي كتاب « الإحكام لأصول الأحكام » أيضاً كلامٌ لابن حزم في النحو . وهو يعالج عدداً من موضوعات النحو معالجةً فقهية فيها كثيرٌ من الجدل . ذكر ابن حزم « الاستثناء » (ص ٣٩٧) مثلاً ، كأنْ تقول : « حَضرَ القومُ إلاّ زيداً » .

يقول ابن حزم : « واختلفوا في نَحْوٍ (وَجْهٍ) من أنحاء الاستثناء . فقالت طائفة : لا يجوز أن يُستَثنى الشيءُ من غيرِ جنسه ... وقالت طائفة : جائز أن يُستثنى الشيءُ من غير جنسه . وبكِلا هذين القَوْلين قالت طوائف من أصحابنا الظاهريين ومن إخواننا القياسيين . ونحن نقول إن استثناء الشيءِ من غير جنسه جائز ، واسمه في العربية عند النَحْويين الاستثناء المنقطع ؛ وهو حينئذ ابتداءُ خبرٍ آخرَ كقائل قال : أتاني المسلمون إلا اليهود . فهذا جائزٌ ، كأنه قال : إلا اليهودَ فإنهم لم يأتوني . وهذا لا يُنْكِرُهُ نَحْويٌ ولا لُغويّ أصلاً ، إذا كان على الوجه الذي ذكرناه . والبرهان القاطع في ذلك قولُه تعالى : فسجَدَ الملائكة كلُّهم أجمعون إلاّ إبليسَ ... » .

وفي ثنايا الكلامِ على النحو يتكلّم ابنُ حزم على «اشتقاق الأسماء» ، وهذا الباب في الأصل من اللغة . ولكن ما قول ابن حزم في الاشتقاق هذا ؟

قال ابن حزم (ص ٣٩٩) :

« وقد سَقطَ في هذا (بحث الاشتقاق) كبار من النَحْويين منهم أبو جعفر النحّاسُ فإنه ألّفَ كتاباً في اشتقاقِ أسماء الله عزّ وجلّ — تعالى الله عن ذلك عُلوّاً كبيراً — وهذا يُلزِمُهم القولَ بحدوثِ أسماءِ الله عزّ وجلّ . (ذلك)

لأن كلَّ شيء مشتقٌ فإنه مأخوذٌ مما اشتُقّ منه . وكلّ مأخوذٍ فقد كان قبل أن يوجدَ غيرَ مأخوذ . وقد كانتِ الأسماء ، على أصلِهم، غير موجودة، والكلام هنا يطول ويتشعّب ويُخرِجنا عن غرض كتابنا . وأسماء الله عزّ وجلّ إنما هي أسماء أعلام ، كقولك : زيدٌ وعمرٌو . والمُراد بها اللهُ تعالى الذي لم يَزَلْ وحدَه لا شريك له ، ولا يزالُ خالقَ كلّ شيء لا إلـهَ إلاّ هو ربّ العرش العظيم . وأما الأصوات المسموعة المُعَبَّر بها فمخلوقة لم تكنْ ثمّ كانت ... والذي نعتقد ونقول (بـه) ونقطع على صِحّته (بصحّته) أن الاشتقاق كلّه باطل ، حاشا أسماء الفاعلين من أفعالهم فقط (ثمّ) أسمـاءِ الموصوفين المأخوذةِ من صفاتهم الجسمانية والنَفسانية . وهذا أيضاً لا ندري هل أُخذَتِ الأسماء من الصِفات أم أخذتِ الصفات من الأسماء ؟ إلا أننا نوقن أن أحَدَهما أُخِذَ من صاحبه مثلَ ضاربٍ من « الضَرْب » ومثل آكلٍ من « الأكل » ، ومثل أبيضَ من البَياض وغضبانَ من الغضب وما أشبَه ذلك . وأما سائرُ الأسماء الواقعة على الأجناس والأنواع كلّها فلا اشتقاق لها أصلاً ، وليس بَعضُها قبل بعضٍ ، بل كلّها معاً ... » .

إن ما يُثيره ابن حزم هنا ليس من باب النحو ولا من باب اللغة ، ولكنه من باب الجدَل .

– المفروض أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه . فالمنطِقُ يقضي أن نقول : أصوات الطيورِ مُستَعذَبةٌ إلا صوتَ البوم والغِربان . ولكن ليس من المتَنَـعِ أن نقول : جميعُ الجنود يتمرّنون على إطلاق النار إلا النجّارينَ (إذا قصدنا – كما يريد ابن حزم نفسه أن يقول – النجّارين الذين هم في فُرقة الجيش للهندسة) . فالقضية لا تحتاج في ذلك إلى صِدام بين أتبـاع المذهب الظاهري (المتمسكين بظاهرِ النصّ من القرآن والحديث) من جانب وأصحاب القياس (الذين يُجيزون للعقـلِ الإنساني أن يَفهَم نصوصَ الدين) من جانب آخر .

– أما كلام ابن حزم في الاشتقاق فهو غير مقبول . إنه يريد أن يجعل « أسماءَ الله الحُسنى » مختلفة في البناء من سائر الأسماء (ذلك لأنه يرى أن للأسماء الحسنى قداسةً من قداسةِ الله نفسِه) . ومعنى هذا أن الاسم «مُصوِّراً» إذا كان معدوداً في الأسماء الحُسنى فلا يجوز أن يكون مشتقاً . وهو يَعْني بذلك أن الأسماء الحُسنى أسماءٌ لله ، فهي أزلية (موجودة منذ الأزلِ ، لأنها كانت دائماً موجودة لم يَسبِقها كلامٌ آخر لأن الله هو الأوّل السابق على كلّ موجود سواه . فإذا نحن أجَزْنا أن تكون أسماء الله الحسنى مشتقّة ، كان معنى ذلك – في رأي ابنِ حزم – أن المصادر التي اشتُقّت تلك الأسماءُ منها أقدمُ منها ، وهذا كُفر) . أما إذا نحن قلنا : فلان مصوّرٌ (يَرْسمُ صُوَراً للناس) ، فإن الاسم « مصوّراً » يكون حينئذٍ مُشتقاً لأنه يدلّ على بَشرٍ ، والبشرُ ليسوا موجودين مُنذ الأزل . وهذا بلا شكّ جَدَلٌ وليس لغةً ولا نحواً .

البلاغـــة :

ويُريد ابن حزم أن يَسلُكَ في فَهم البلاغة (بما فيهـــا من مجازٍ وتشبيه وكناية) مَسلَكه في فَهْم اللغة والنحو .

يقول ابن حزم (ص ٤١٣) : « اختلف الناس في المجاز : فقومٌ أجازوه في القُرآن والسُنّة (أجـــازوا أن يكونَ في القرآنِ الكريم وفي الحديثِ الشريف ألفاظٌ محمولةٌ على المجاز) وقومٌ منعوا ذلك . إن جميع الكلام في القرآن – فيما يرى ابن حزم – حقيقةٌ لا مجـــازَ فيه . نحن نعلمُ مثلاً أن « الزكاةَ » ، في أصلِ الوَضع اللغوي ، هي النُموُّ والصلاح والطهارة (راجع القاموس المحيط ٤ : ٣٣٩) . فلمّا جاء الإسلامُ وجعل الزكاةَ مقداراً من المال يُخْرجه المسلم الغَني من أصلِ مالهِ الذي مرّ عليه الحَوْلُ (العام – مدة سنة) صدقةً إلى المستحقين ، تعيّن عند علماءِ اللغة أن المعنى الجديد المنقول

عن الوضع الأول الأصيل إلى الوضع المتأخر كان اصطلاحاً ، فهو من أجل ذلك مجازٌ . أما ابن حزم فينطلق من أن الله تعالى هو الذي علّم البشر لغاتهم التي يتكلّمونها . فلمّا جعلَ الزكاة هو النموُّ ، كان هذا المعنى (أي النموُّ) حقيقة . ثم ان الله تعالى لمّا نقل كلمةَ زكاة من النموّ إلى مبلغ معيّن من المال ليكونَ صدقة على المستحقّين أصبحَ هذا المعنى الجديد حقيقة أيضاً . ذلك لأن الله هو الذي يُعيّنُ أسماءَ الأشياءِ . ويَضْرِبُ ابن حزم على ذلك مثلاً مُستغرَباً جِداً .

يقول ابن حزم (ص ٤١٥) في تفسير قوله تعالى : « فوَجدا فيها (في القرية) جِداراً يُريد أن يَنقَضّ » (١٨ : ٧٧ ، سورة الكهف) :

« فقد علمنا بضرورةِ العقل أن الجدارَ لا ضميرَ له ؛ والإرادة لا تكون إلاّ بضميرٍ لِحَيّ – هذه هي الإرادة المعهودة التي لا يقع اسم إرادة في اللغة على سِواها – . فلمّا وَجدْنا أن الله تعالى قد أوقع هذه الصفة على الجِدارِ الذي ليس فيه ما يُوجب هذه التسمية ، عَلِمْنا يقيناً أن الله عزّ وجلّ قد نقلَ اسم الإرادة في هـذا المكان إلى مَيَلانِ الحائطِ فسَمّى المَيْلَ إرادةَ . وقد قدّمنا أن الله يُسمّي ما شاءَ بما شاء ... وقد قال قومٌ إن الله قادرٌ على أن يُحْدِثَ في الجِدار إرادة ... وأمّا قوله تعالى : يوم نقولُ لِجَهَنّمَ : هل امْتَلأتِ ؟ وتقول : هلْ من مَزيد ؟ (٥٠ : ٣٠ ، سورة ق) .... »

إنّ ابن حزم يَعني أن الجملة : وتقولُ (جهنّمُ) : هل مِن مزيدٍ ؟ ليسَ استعارة (مَجازاً) بل حقيقةٌ ، أيْ أنّ جَهنّمَ قالت « هل من مَزيد » قولاً كأنها تَنْطِقُ بلسان وشفَتيْنِ (ص ٤١٦) .

ويستحق شعره خاصة هنا كلمة مفصّلة .

بدأ ابن حزم حياتَه الثقافية ، فيما يبدو، بالأدب والتوفّر على نظم الشعر.

وفي كتابه « طوق الحمامة » الذي ألَّفه سنة ٤١١ هـ (١٠٢٠ م) ، وعمُره نحو ستّ وعشرينَ سنَة أو أقلّ قليلاً . ويحسُن أن نطلُبَ مَقدِرة ابن حزم الأدبية — من حيث نثرُه وشعره وقصَصُه [١] وأسلوبه في هذا الكتاب . في هذا الكتاب نحو سبعمائة وخمسين بيتاً من الشعر أكثرُها مختارات من قصائد طوال . فمعنى ذلك أن ابن حزم كان له قبل أن يبلغَ السادسة والعشرين من عمره مجموع شعر كبير يمكن اختيار سبعمائة وخمسين بيتاً منه في موضوع واحد من الأدب ، في الحبّ . ولا شك في أن ابن حزم قد استمر في النظم بعد ذلك. ولكن القصائد التي اختِيرتْ منها الأبيات الموجودة في « طوق الحمامة » ثم القصائد التي نظَمها ابن‌حزم بعد ذلك قد ضاعت كلُّها. وكان لابن‌حزم ديوانٌ مجموع . هذا الديوان المجموع لم يَصِل إلينا . ولقد سَلِمَتْ قصيدة ابن حزم في الردّ على نقفورَ [٢] ، إذ أثبتَها الشَعْراني في كتابه الواسع « طبقات الشافعية الكبرى » .

والشعرُ الذي وصل إلينا من ابن حزم أكثره في الغزل والنسيب تغلِبُ عليهما العِفّة ، وان كان في بعضِه ما يُخالف ذلك . ثم فيه شيء من الحِكمة وشيء من الوصف وشيء من الرثاء . وكان ابن حزم يقول الشعرَ رَويّة وارْتجالاً . وهو يَجري في شعره على السَليقة لا يتمحّل فيه . من أجل ذلك كان شعره واضحاً بعيداً عن الصنعة بعيداً عن شكل القصيدة القديم : لا وقوفَ

---

(١) الحكايات التي أوردها في « طوق الحمامة » خاصة .

(٢) نقفور الثاني فوقاس ملك (امبراطور) الروم حكم من ٩٦٤ الى ٩٦٩م (٣٥٣ — ٣٥٩هـ) كان قد بعث الى الخليفة المطيع العباسي (٣٣٤ — ٣٦٤هـ) بقصيدة في ذم الاسلام . فعهد المطيع الى أبي بكر القفال محمد بن علي بن اسماعيل الشاشي والفقيه الشافعي (ت ٣٦٦هـ او اخر ٣٦٥) بالرد عليها . فرد عليها أبو بكر القفال بقصيدة . وعرف ذلك في الاندلس ، فنظم ابن حزم قصيدة عنوانها : « جواب قصيدة نقفور (عظيم الروم التي وجه بها الى المطيع لله أمير المؤمنين) .

فيه على الأطلال ولا كثرة في أغراض القصيدة (في المختارات التي وصلت إلينا). غير أن هذا لم يمنع أن يكون في شعره أحياناً في باب الصناعة كناية بعيدة الغور نابية المعنى ، كقوله (نفح الطيب ٢ : ٨٢) :

وذي عَذَلٍ في مَنْ سباني حُسنُه يُطيل مَلامي في الهوى ويقولُ :
أمِن أجلِ وجهٍ لاح « لم ترَ غيرَه ولم تدْرِ كيف الجسمُ » أنتَ عليلُ (١) ؟
فقلتُ له : أسرفتَ في اللوْم فاتئِد ؛ فعِنديَ ردٌّ لو أشاءُ طويـل (٢) :
ألم ترَ « أني ظـاهريٌّ » وأنني على ما أرى « حتى يقومَ دليل » (٣) .

وذكروا أن له شيئاً في التجريد الذهني ، وهذا كان قليلاً في الأندلس ، كقوله (تاريخ الفكر الأندلسي ٧٦) :

تباركَ من سوّى مذاهبَ خَلْقِهِ على أنك النور الأنيـق الطبيعيُّ .
ولا شكّ عندي أنك الروحُ ساقَه إلينا مِثالٌ في النفوس اتصاليّ (٤) .
عَدِمْنا دليلاً في حُدوثِك شاهداً نقيسُ عليه ، غيرَ أنك مَرْئيّ (٥) .
ولولا وقوعُ العينِ في الكون لم نقُلْ سوى أنك العقلُ الرفيـع الحقيقيّ (٦) .

(١و٣) راجع الكناية والتورية المحصورتين بين أهلة صغيرة .
(٢) اتئد : تمهـل .
(٤) اتصالي (من اتصال النفوس بالعقل الفعال ـــ بالله ـــ كما يقال في الفلسفـة) .
(٥) ليس لك شبيه نقيسك عليه ، فأنت مثال (مفرد : مثل بضم فضم ، من فلسفة أفلاطون) مجرد من المادة ، ولكنك مرئي (منظور ، مشاهد) .
(٦) ولولا وقوع (حدوث ، وجود) العين (الجسم) في الكون (ضـد العدم ، في الوجود الدنيوي) العقل الرفيع (احد العقول المجردة في الملأ الاعلى) الرفيع : العالي ، المترفع عن التلبس بالصور (ولا يمكن ان يعني ابن حزم به « الله ») .

والذين أرادوا أن يجعلوا شعر ابن حزم عُذريـاً قصَدوا أنه « عفيف » فقط [1] ، إذ الشاعر العذري (بالمعنى الذي ساد في المشرق في الدولة الأموية) هو الذي كان يَقِف شِعرَه وسَعادته على رِضا امرأة واحدة ، سواءٌ أأحبّتْه تلك المرأة أم لم تحبّه ، وسواء أكانتْ خَليّة (لا زوج لها) أو مشغولة ، وسواء أكانت جميلة أو غير جميلة صبيّة أو عجوزاً . أما ابن حزم فقد ذكر لنا تنقُّلَه في الهوى ثم نظَمَ الشعر في عدد من النساء ، وقال شيئاً في الغزَل المذكّر (ولو مَزْحاً) ، كما رأينا في الأبيات اللامية التي وردت قبل قليل .

مختارات من « طوق الحمامة »

— من المقدّمة :

... وبعدُ ، عصَمَنا الله وإيّاك من الحَيْرة ولا حَمّلنا ما لا طاقةَ لنا به وقيّض لنا من جميل عَوْنه دليلا هادياً إلى طاعته ووَهَبنا من توفيقه أدباً صارفاً عن معاصيه ... إن كتابَك ورَدني من مدينةِ المَرِيّة إلى مسكني بحضرة شاطِبةَ تذكُر من حُسنِ حالِك ما يسُرّني وحَمِدت الله عزّ وجلّ عليه واستَدَمْتُه لك واستزَدتُه فيك . ثم لم ألبَثْ أنِ اطّلعَ عليّ شخصُك وقصَدتَني بنفسك على بُعد الشُّقّة وتنائي الديار وشحْط المزار وطول المسافة وغَوْل الطريق ... ثم كشَفتَ إليّ بإقبالِك غرَضك وأطلعْتَني على مذهبك سَجيّة لم تزَلْ عليك من مشاركتِك لي في حُلْوك ومُرّك وسِرّك وجَهْرك ، يحْدوك الودُّ الصحيح الذي أنا لك على أضعافه لا أبتغي جزاء غير مقابَلته بمِثلِه . وفي ذلك أقول مخاطباً لعُبيدِ الله بنِ عبدِ الرحمنِ بنِ المغيرة ابنِ أمير المؤمنين الناصر ، رَحِمه الله ، في كلِمة لي طويلة . وكان لي صديقاً :

أَوَدُّكَ وُدًّا ليس فيـه غضاضةٌ وبعض مَودّات الرجـالِ سَرابُ .

---

(١) راجع تاريخ الادب العربي للمؤلف ١ : ٣٦٧ — ٣٦٨ .

وأمحَضْتكَ النُصحَ الصريح ، وفي الحَشى   لِودّك نقشٌ ظــاهرٌ وكِتــاب .
فلو كان في روحي هواك اقتَلعتُه   ومُزّق بالكفّين عنك إهــاب .
وما لِيَ غيرُ الودّ منك إرادةٌ ،   ولا في سواه لي إليك خِطاب .
إذا حُزْتَهُ فالأرضُ جمعاءُ والورى   هَبــاءٌ وسُكان البلادِ ذُباب .

وكلّفتني - أعزّك اللهُ - أن أصنّفَ لك رسالة في الحبّ ومعانيه وأسبابه وأعراضه ومــا يَقع فيه وله ، على سبيلِ الحقيقــة ، لا مُتزَيّداً ولا مُفنّناً ولكن مُورِداً لِما يحضُرني على وجهه وبحَسبِ وقوعه حيث انتهى حِفظي وسَعةُ باعي فيما أذكُره . فبَدرْتُ إلى مرغوبِك . ولولا الإيجــابُ لمَا تكلّفتُه . فهذا من الفقر (؟) . والأوْلى بنا - مع قِصَر أعمارِنا - ألا نصرّفها إلا فيما نرجو به رحْبَ المنقلَب وحسنَ المآبِ غداً ...

« والذي كلّفتني فلا بدّ فيه من ذِكر مــا شاهدتُه حضْرتي وأدْركتْه عِنايتي وحدّثني به الثِقات من أهل زماني ، فاغتفِر لي الكناية عن الأسماء ، فهيَ إما عَورة لا نستجيز كشفَها ، وإما نحافظ في ذلك صديقاً ودوداً ورجلاً جليلاً . وبحَسبي أن أُسمّي مَن لا ضررَ في تسميته ، ولا يَلحقنا والمُسمّى عيبٌ في ذِكره إما لاشتهار لا يغني عنه الطيُّ وترك التبيْين وإما لرضاً من المحتقَر عنه بظهورِ خَبره وقلّة إنكاره منه لنَقْلِه .

وسأوردُ في رسالتي هــذه أشعاراً قلتها فيما شاهدته ، فلا تُنكِرْ أنت - ومن رآها - عليّ أني سالِك فيها مسلكَ حاكي الحديثِ عن نفسه .....

من باب علامات الحب ، ص ٢٨ :

ومن علاماته أنك ترى المحبّ يُحبُّ أهلَ محبوبه وقرابتَه وخاصّته حتى يكونوا أحظى لدَيْه من أهلِه ونفسه ومن جميع خاصّته . والبكاء من علامات الحبّ . ولكنهم يتفاضلون فيه : فمنهم غزير الدمع هاملُ الشؤون تُجيبه عينُه

وتحضُره دمعته إذا شاء ، ومنهم جَمودُ العين عديم الدمع ، وأنا منهم . وكان الأصل في ذلك إدماني أكل الكندر لخفَقان القلبِ ، وكان عرضَ لي في الصبا . فإني لأصاب بالمصيبة الفادحة فأجدُ قلبي ينفطر ويتقطع وأُحسُّ في قلبي غصّة أمرَّ من العَلقم تحول بيني وبين توْفيَةِ الكلام حقَّ مخارجهِ وتكادُ تشوقني بالنفس (؟) أحياناً ، ولا تجيب عيني البَتّةَ ، إلا في النُدرة بالشيء اليسير من الدمع .....

من باب الوصل ، ص ٩٦ :

خبر : ولقد حدّثني ثقةٌ من إخواني جليل من أهلِ البيوتات أنه عَلِقَ في صِباه جاريةً كانت في بعضِ دُور آلهِ – وكان ممنوعاً منها – فهام عقلُه بها . قال لي : فتنزّهنا يوماً إلى بعض ضياعنا بالسَهْلة غربي قُرطبةَ ، مع بعض أعمامي . فتمشّينا في البساتين وأبْعدنا عن المنازل وانبسطنا على الأنهار إلى أن غيّمتِ السماء وأقبلَ الغيْث . فلم يكن بالحَضرة من الغِطاء ما يكفي الجميع . قال : فأمر عَمّي ببعضِ الأغطية فألْقيَ عليّ ، وأمرَها بالاكتنانِ معي . فظُنَّ بما شِئتَ من التمكّنِ على أعيُنِ الملأ وهم لا يشعرون . ويا لكَ من جمعٍ كخلاء واحتفال كانفراد . فواللهِ ، لا نسيتُ ذلك اليوم أبداً. ولعَهْدي به وهو يُحدّثني بهذا الحديث وأعضاؤه كلُّها تضحكُ ، وهو يهتز فرحاً على بُعْدِ العهد وامتدادِ الزمن . ففي ذلك أقول شِعراً منه :

يضحَكُ الرَوضُ والسحائبُ تبكي كحبيبٍ رآه صبٌّ مُعنّى [1].

من باب البين ، ص ١٤٣ :

وعنّي أُخبرُكَ أني أحدُ من دُهيَ بهذه الفادحـــة (موت المحبوب)

(١) الصب (من « صبب » بفتح فكسر : رقة الشوق) : المحب الشديد الحب . المعنى : المشغول (الكثير الاهتمام بمن يحب) .

وتعجّلتْ له هذه المصيبة . وذلك أني كنتُ أشدّ الناس كلَفاً وأعظمَهم حُبّاً بجارية كانت لي فيما خلا ، اسمُها نُعْمُ ، وكانت أُمنيةَ المتَمنّي وغايةَ الحُسن خَلقاً وخُلقاً وموافقة لي . وكنتُ أنا (أبا) عذرهــا [١] ، وكنا قد تكافأنا المودّةَ . ففَجعتني بها الأقدار واخترَمتْها الليالي ومرُّ النهار ، وصارتْ ثالثةَ الترابِ والأحجار ، وسِنّي حين وفاتها دون العشرين سنة . وكانت هيَ دوني في السِنّ . فلقد أقمتُ بعدها سبعةَ أشهر لا أتجرّد من ثيابي ولا تفترُ لي دمعة ، على جمودِ عيني وقِلّة إسعادهــا [٢] . وعلى ذلك ، فوالله ، ما سَلوْت حتى الآنِ . ولو قُبِل فِداء لفدَيْتها بكل مــا أملِك من تالد وطارف [٣] وببعضِ أعضاء جسمي العزيزة عليّ مسارعاً . وما طاب لي عيش بعدها ولا نسيت ذِكْرَها ولا أنِست بسِواها . ولقد عفا (عَفّى) حُبّي [٤] لها على كلٍّ ما قبلَه وحرّم ما كان بعدَه . ومما قلتُ فيها :

مُهذّبةٌ بيضاء كالشمسِ إن بَدتْ وسائرُ رَباتِ الحِجــال نجوم [٥] .
أطارَ هواهــا القلبَ عن مستَقرّه فبعدَ وقوع ظلّ وهوَ يَحوم [٦] .

مختارات من شعره :

لابن حزم مقطوعة يخاطب فيها عبد الرحمن بنَ بشير قاضيَ الجماعــة في قرطبةَ يَذكر فيها شيئاً من عِلمه ويشكو من أن نشأته في الأندلس (الغرْبِ)

---

(١) أبو عذرها = ابو عذرتها : (تزوجها بكرا) .
(٢) قلة اسعاد العين (لا تلبي بالدموع عند الحزن) .
(٣) التالد والتليد : المال القديم (الموروث) والطارف والطريف : المال الجديد (المكتسب) .
(٤) عفى : غطى على ، أزال ، محا .
(٥) الحجلة (بفتح ففتح) : خباء تكون فيه المرأة المصونة .
(٦) الوقوع : نزول الطائر على غصن او أرض . حام يحوم : دار حول الشيء (يقول : طال قربــه منها من غير ان ينال وطره منها) .

قد خفضتْ مكانتَه بين أبناء قومه ، وهو يقول: لو كنت وارداً إلى الأندلس من المشرق لكان احتفال أهلِ الأندلس بي أكبرَ :

أنا الشمسُ في جوِّ السماء منيرةٌ ولكنَّ عيبي أن مطلعيَ الغربُ.

ولو أنني من جانبِ الشرق طالعٌ لَجدَّ على ما ضاع من ذِكريَ النهبُ[1].

ولي نحوَ أكنافِ العِراقِ صبابةٌ ، ولاغروَ أن يستوحش الكلِفُ الصبُّ[2].

فإنْ نزّلَ الرحمنُ رَحْليَ فيهمُ فحينئذٍ يبدو التأسُّفُ والكَرْبُ[3].

فكم قائلٍ : أغفلْتُه وهو حاضرٌ فأطلبُ ما عنه يَجيءُ به الكُتْبُ.

هنالك تدْري أن للبُعدِ غُصّةً وأنّ كَسادَ العِلمِ آفتُـهُ القُرْبُ.

فوا عجبا : من غابَ عنهم تشوّقوا له ، ودُنوُّ المـرءِ من دارِهمْ ذنب.

وإنّ مكاناً ضاق عني لضيّقٌ ، على أنه فَيْحٌ مذاهِبه سَهْبُ[4].

وإنّ رجالاً ضيّعوني لَضُيَّعٌ ، وإنّ زماناً لم أنَل خِصْبَه جَدْبُ.

ولابن حزم مقاطعُ يَصِف بها نفسَه :

★ لي خلّتان أذاقاني الأسى جُرَعاً ونغّصا عِيشتي واستهلكا جَلَدي[5]؛

كِلتاهما تَطّبيني نحوَ جبلتهـا كالصَيْد ينشبُ بين الذئب والأسد[6].

---

(١) النهـب ...

(٢) الكلف : الذي يتعلق بالامر لا يريد تركه . الصب (راجع ص ٧٧)

(٣) نزل الرحمن رحلي : (قضى الله ان أزور العراق) .

(٤) فيح : واسع . السهب : الارض المستوية الواسعة .

(٥) الخلة : الخصلة . الجلد : الاحتمال للشدائد .

(٦) تطبيني : تحبب الي ، تجذبني . جبلتها (بفتح الجيم وبضمها بكسر الجيم والباء وتشديد اللام) : الخلقة ، الطبيعة .

وفاءُ صِدقٍ ، فما فارقتُ ذا مِقَةٍ فزال حُزْني عليه آخِرَ الأبَد[1]،
وعِزّةٌ لا يَحِلُّ الضيمُ ساحتَها صَرّامةٌ منه بالأموال والولد[2].

★ جعلتُ اليأسَ لي حِصْناً ودِرْعاً فلم ألْبَسْ ثيابَ المُستَضامِ .
وأكثرُ من جميعِ الناسِ عِندي يسيرٌ صانني دونَ الأنامِ .
إذا ما صحّ لي ديني وعِرْضي فلستُ لِما تولّى ذا اهتمامِ .
تولّى الأمسُ ، والغدُ لستُ أدْري أأُدْرِكُه ؟ ففيما ذا اهتمامي ؟

★ أرعى النُجومَ كأنّني كُلّفتُ أن أرْعى جميعَ ثُبوتِها والخُنَّسِ[3].
فكأنّها والليلِ نيرانُ الجوى قد أضرَمتْ في فِكرتي من حِندسِ[4].
وكأنني أمْسَيْتُ حارسَ رَوْضةٍ خضراءَ وُشّحَ نَبْتُها بالنَرْجِسِ.
لو عاش بَطْلَيْمُوس أيقنَ أنني أقوى الوَرى في رصْدِ جرْيِ الكُنَّسِ[5].

★ لا يَشمتَنْ حاسدي إن نكبةٌ عرَضت فالدهرُ ليس على حالٍ بمُتّركِ .
ذو الفضل كالتِبْرِ يُلقى تحت مَتربةٍ حيناً ، وطوراً يُرى تاجاً على مَلِكِ.

وزاره محبوبه في المنام فعفّ عنه . ولمّا استيقظَ قال :

بأيّهما أنا بالشُكْرِ بادي : بشُكرِ الطيْفِ أم شكرِ الرُقادِ ؟

---

(١) المقة : المحبة .
(٢) صرامة منه بالاموال والولد (آبي الضيم او قبول الظلم ولو اقتضى ذلك ان اخسر اموالي واولادي) .
(٣) الثبوت (النجوم الثابتة في رأي العين) . الخنس (النجوم التي تظهر وتغيب) .
(٤) الحندس: الظلام . قد اضرمت في فكرتي من حندس ...؟
(٥) بطليموس : عالم رياضي وفلكي قديم . الكنس : النجوم المتحركة .

سَرى وازدادَ في أمّي ، ولكن عَففْتُ فلم أجد منه مُرادي [١].
وما في النومِ من حَرَجٍ ، ولكن جَرَيْتَ من العَفافِ على اعتيادي.

★ ولمّا رأيتُ الشَيْبَ حلّ مَفارقي نذيراً بتَرحالِ الشَبابِ المُفارق،
رجعتُ إلى نفسي وقلتُ لها: انظُري إلى ما أتى . هذا ابتداءُ الحقائق.
دَعي دَعواتِ اللهْوِ قد فاتَ وقتُها كما قد أفاتَ الليلَ نورُ المشارق؛
دَعي منزلَ اللذّاتِ يُنزِلُ أهلَه وجِدّي لما نُدعى إليه وسابقي.
وأيامُ عُمْرِ المرءِ مُتعةُ ساعةٍ تمُرُّ سريعاً مثلَ لَمْعةِ بارق .
وقد آذنتْ نفسيبتَقويضِ رحْلِها[٢] وأسرع في سَوْقي إلى الموت سائقي.
وإني وإن أوْغلتُ أو سِرّتُ هارباً من الموتِ في الآفاقِ فالموتُ لاحقي.

ولابن حزم في الغَزَل والنسيب :

★ إذا ما رأت عيْناي لابسَ حُمرةٍ تقطّعَ قلبي حَسْرةً وتفَطّرا [٣].
غدا لِدماءِ الناس باللّحْظ سافِكاً ، وضُرّج منها ثوبُه فتَعصْفرا [٤].

★ رأيتُ الحبّ أوّلُه التصدّي بعيْنيكَ في أزاهيرِ الخدودِ.
فبيْنا أنتَ مُغتَبطٌ مُخلّى إذا قد صِرتَ في حلَق القيود [٥].

---

(١) امي (بفتح الهمزة) : قصدي (الرغبة في) .
(٢) آذن : اقترب . بتقويض : هدم . الرحل : متاع البيت ، مسكن الانسان . نفسي آذنت بتقويض رحلها : اقترب موتي .
(٣) تفطر : تشقق .
(٤) ضرج : صبغ ، تلوث . تعصفر : اصبح اصفر اللون (مائلا الى الحمرة).
(٥) مخلى : بلا هم (بلا حب ، لا يحب محبوبا) .

★ كذبَ المدّعي هوى اثنيْن حتماً ... مِثلما في الأصول كـُذّب ماني[1].

ليس في القلبِ موضــعٌ لحبيـ ... بَيْن ، ولا أُحدِثُ الأمورُ بثانِ[2].

فكما العقـــلُ واحدٌ ليس يَهْوى ... غيرَ فردٍ مُباعـدٍ أو مُدانِ .

هو في شِرعـةِ المودّةِ ذو شكٍّ ... بعيـــدٍ من صحّة الإيمان .

وكذا الدينُ واحـدٌ مستقيم ؛ ... وكفورٌ من عَقَـــدُه دينان[3].

★ يَعيبونها عندي بشُقرة لونها . ... فقلت لهم : هذا الذي زانها عندي :

يعيبون لون النور والتِبرِ ، ضِلّةً ... لرأي جَهول في الغَواية مُمتــدِّ .

وهل عاب لونَ النَرجِس الغضّ عائبٌ ... ولون النجوم الزاهرات على البُعد ؟

وأبعدُ خلقِ الله من كلّ حكمةٍ ... مُفضِّلُ جِرمٍ فاحم اللون مُسْودِّ .

به وُصِفَت ألوانُ أهـلِ جهنّم ... ولِبسةِ باكٍ مُثْكَلِ الأهل مُحتدّ[4].

ومُذ لاحت الرايات سوداً تيقّنت ... نفوسُ الورى أنْ لا سبيل إلى الرُشد[5].

---

(١) ماني رئيس دين يقول بالهين (اله الخير او النور واله الشر أو الظلام).

(٢) بثان = بعقل ثان . يقول نفر من قدماء الفلاسفة : ان الله ليس جسما وليس من الممكن ان يباشر خلق الاجسام بنفسه . من اجل ذلك صدر عنه عقل (هو الثاني بعده) وهذا العقل هو الذي يتولى خلق العالم.

(٣) عقده : اضماره في نفسه .

(٤) المثكل : الذي فقد احد اهله . المحتد : الحاد (الذي يحزن على موت اهله فيترك التنعم في الملبس خاصة) . ـــ في هذا البيت اشارة الى ان لبس السواد كان مألوفا في الاندلس في الحزن على الميت ـــ ويبدو ان هذا كان عادة نصارى الاندلس . اما المسلمون في الاندلس فكان لباسهم في الحداد البياض .

(٥) لاحت (ظهرت) الرايات سودا (كناية عن قيام دولة بني العباس) . وابن حزم كان هواه مع الامويين في المشرق وفي الاندلس .

★ متى تشتفي نفسٌ أضرَّ بها الوجْدُ، وتصقبُ دارٌ قد طوى أهلَها البعد؟[1].
وعهدي بهندٍ وهي جارةُ بيتِنا ؛ وأقربُ من هندٍ لطالِبِها الهندُ .
بلى، إنّ في قُربِ الديارِ لراحةً كما يُمْسِكُ الظمآنَ أن يَدنوَ الوِرْدُ[2].

★ وسائلٍ لي عمّا لي من العُمُرِ، وقد رأى الشيبَ في الفودين والعُذُرِ.
أجبتُه : ساعةٌ، لا شيءَ أحسِبه عُمراً سِواه بحكم العقل والنظرِ .
فقال لي : كيف ذا ؟ بيّنْه لي، فلقد أخبرتني أشنع الأنبـــاء والخبرِ .
فقلتُ : إنّ التي قلبي بهــا علِقٌ قبّلتُها قُبلةً يومـــاً على خطرِ .
فما أعدُّ – وإن طالت سِنِيَّ – سوى تلك السويْعةِ بالتحقيق من عُمري .

★ أرى دارها في كلِّ حينٍ وساعةٍ، ولكنّ مَن في الدار عني مغيَّبُ .
وهل نافعي قربُ الديار، وأهلُها على وصْلِهم مني رقيبٌ مُرقَّبُ .

ولابن حزم في الأدب والحكمة :

★ وصَفوك لي، حتى إذا أبصرتُ ما وصفوا علِمْتُ بأنـــه هَذَيانُ .
فالطبلُ جلدٌ فــارغُ، وطنينه يرتاعُ منــه ويَفرَقُ الإنسان[3] .
★ ألِحَّ، فإنّ الماء يقدحُ في الصفا، إذا طال ما يأتي عليه ويذهبُ[4].

---

(١) الوجد : شدة الحب . تصقب : تقرب .
(٢) الورد : الشرب (الذهاب الى الماء) .
(٣) يفــرق : يخاف .
(٤) قدح : ترك اثرا، حفر حفرة . الصفا : الصخر القاسي .

وكَثُرْ ولا تفشَل، وقلِّل كثيرَ ما فعلتَ، فماء البِشْرِ جَمٌّ وينضَب[1].
فلوْ يَتغذّى المرءُ بالسُمِّ قاتَهُ وقام له منه غِذاءٌ مجرَّب[2].

★ سيكون الذي قُضي سَخِطَ العبدُ أم رَضي.
فدعِ الهمَّ، يا فتى. كلُّ همٍّ سَينقضي.

★ إن كانتِ الأبدانُ نائيةً، فنفوسُ أهلِ الظرْفِ تأتلفُ.
يا رُبَّ مفترقَيْنِ قد جَمعتْ قلبيْهما الأقلام والصحُف.

قصيدة نقفور ملك الروم والردّ عليها:

في الأدب العربي ثلاثُ قصائد تمثل جانباً من تاريخ الأدب ومن تاريخ الجدَل ومن تاريخ الثقافة وتاريخ الفِقه أيضاً. وقد أحببتُ أن آتِيَ من هذه القصائد الثلاث بمنتَخبات، مائةٍ وعشرين بيتاً، تَعرِضُ علينا صورة من صور العصر الذي قيلت فيه، وهوَ عصر يمتد مائةَ سنةٍ كاملة. ومَع أني قد حذفتُ عدداً كبيراً من الأبيات، حُبّاً بالاختصار أو تحاشياً للألفاظ المسيئة بلا فائدةٍ، فإنه قد بَقِيَ ألفاظ دالّةٌ على اتجاه العصر في المواقف الدينية المختلفة.

والقصائدُ الثلاثُ ليست من النمَط العالي في التعبير الأدبي، لأن الموضوع المعالَج – جوانبَ من الجدَل الدينيّ – من موضوعات الدين والفلسفة لا من الموضوعات الوجدانية. ويبدو أن أكثر ما أقلقَ الشعراء الثلاثة كان تطلُّبَ القوافي لقصائِدهمُ الطِوال، فكَثُر عندهم في القوافي خاصة صيَغٌ للجموع غيرُ مألوفةٍ أو غيرُ صحيحة، كما ترى أحياناً في الحواشي. وربما وجَدْنا مثل هذه الصيغ في ثنايا الأبيات أيضاً.

---

(١) تفشل: تضعف. جم: كثير. ينضب: يجف.
(٢) قاته: عصمه من الجوع، غذاه.

وفي كثير من الأحيان تتخلّلُ الأبياتُ فتَفقِدُ شيئاً من المنطق في تواليها – ومن الصعب أن يظهَر هذا الخطأ في نماذج مختارة ، ومع ذلك فقد أشرتُ إلى مكانٍ واحدٍ من ذلك في قصيدةِ أبي بكر القفّال . ثم إن السرْدَ المتوالي لمددٍ من الحقائق والآراء قد جعل البناء الشِعريّ ضعيفاً .

١ – قصيدة نقفور :

كان نِقْفورُ فوقاسُ قائداً قديراً مُوفقاً حارب في المشرق والمغرب واستولى على جزيرة إقريطشَ (كريت) من أيدي المسلمين ، وحارب سيفَ الدولة الحمْدانيّ واستولى على عدد من المدُن في سوريا .

في هذه الأثناء كانت الملكةُ ثيوفانو قد كرهت زوْجَها الملك رومانوسَ الثاني (٩٥٩ – ٩٦٣ م) وأحبّت القائد نقفور فقتلت زوْجَها بالسُمّ في الأغلب ثم تزوّجت نقفور وساعدته على أن يَتسنّم عرش الروم باسم نقفورَ الثاني (٩٦٣ – ٩٦٩ م = ٣٥٢ – ٣٦٠ هـ) .

وكانت أيامُ نقفورَ الثاني أيام اضطرابٍ في القسطنطينية نفسها وفي الولايات التابعة لها أيضاً. في هذه الفترة استرد سيف الدولة كل ما كان نقفور قد استولى عليه . ثم شربَ نقفورُ بالكأس التي سقى بها غيرَه فدبّرت ثيوفانو مقتله : ذبحهُ ابنُ أُختهِ يوحنّا جيمِسكي ، وكان فتًى قوياً جميلاً في منتصَفِ عَشْرِ الأربعين من العُمر . ثم إنّ ثيوفانو اتخذتْ يوحنّا زوجاً جديداً . ثم مات يوحنا مقتولاً بالسُمّ ، عام ٩٧٦ م (٣٧٠ هـ) [1] .

وكان نقفورُ فوقاس كارهاً للاسلام والمسلمين سياسياً وحضارياً أيضاً فأشار على بعضِهم – وكان مُسلِماً مُرْتداً ، كما يبدو (راجع مثلاً البيت الرابع

(١) الروم وصلاتهم بالعرب ، تأليف اسد رستم ، بيروت (دار المكشوف) ١٩٥٥ – ١٩٥٦م . راجع ٢: ٣٤ وما بعد .

والثلاثين من القصيدةِ الثانية : قصيدة أبي بكرٍ القفـّال) .

وأرسل نقفورُ هذه القصيدة إلى الخليفة العباسيّ المُطيع لله (٣٣٤–٣٦٣هـ = ٩٤٦ – ٩٧٤ م) . وفيما يلي الأبياتُ المختارة من هذه القصيدة :

منَ الملِكِ الطُهر المسيحي رسالةٌ إلى قائمٍ بالمُلك من آل هاشم[١].

أما سَمِعتْ أُذناك ما أنا صانع ؟ بلى ، فمداك العجزُ عن فعل حازم .

فإن تكُ عمّا قد تقلدتّ نائماً[٢] ، فإنّيَ عمّا همّني غيرُ نائم .

ثغورُكمُ لم يبقَ فيها ، لوهنِكمُ وضَعْفِكمُ ، إلا رُسومُ المعالم[٣] .

فتَحْنا ثغور الأرْمنيّةِ كلَّها بفِتيان صِدْقٍ كالليوث الضراغم .

وأهل الرُها لاذوا بنا وتحزّموا بِمنْديل مَولـًى جلّ عن وصفِ آدم[٤] .

وإقريطِشٌ مالت إليها مراكبي على ظهر بحرٍ مُزْبدٍ مُتلاطم[٥] .

فحُزناهمُ أسْراً ، وسيقتْ نساؤهم ذواتُ الشُعور المُسْبَلات الفواحم[٦] .

---

(١) قائم بالملك (خليفة) . من آل هاشم (من بني العباس) .

(٢) تقلدت : حملت (من منصب الخلافة) .

(٣) الثغر (منطقة الحدود) التي يخشى مجيء العدو منها . الوهن : الضعف . رسوم المعالم : اشكال الدولة ومظاهر الحكم .

(٤) الرها بلدة في شمالي العراق والشام . لاذ : التجأ . في الاصل « تحزموا » (بالزاي) ، ولا وجه له . اقرأ : تحرموا (بالراء) : تمنع واطمأن (واصبح حراما على الاخرين ان ينالوه بأذى) . بمنديل مولى جل عن وصف ادم (يعتقد النصارى ان المسيح كان قد استعمل منديلا في اثناء محنته قبل ان يرفعه الله اليه . هذا المنديل كان عند اهل الرها . فلما حاصر نقفور المدينة استشفع الاهلون اليه بهذا المنديل . جل عن وصف ادم (عن صفات البشر) لاعتقاد النصارى في المسيح انه فوق البشر .

(٥) اقريطش جزيرة كريت . استولى عليها نقفور من يد المسلمين .

(٦) حاز الرجل شيئا : حصل عليه ، استولى عليه . الشعور المسبلات (الطويلة) الفاحمة (السوداء) .

وكم ذاتِ خِدْرٍ حُرّة عَلويّةٍ مُنعّمة الأطراف غرْثى المعاصم[1].

سبَيْنا وسُقْنا خاضعاتٍ حواسراً بغيرِ مُهورٍ، لا ولا حُكمِ حاكم[2].

ومِلْنــا إلى أرتاحِكم وحريمِها بمُعجزة تحت العَجــاج السوالم[3].

فأهوَتْ أعاليهــا وبُدِّل رسْمُها من الإنْسِ وحشاً بعدَ بِيضٍ نواعم[4].

إذا صاح فيها البومُ جاوبَه الصدى، وأسعَده في النوْحِ نوْحُ الحمائم[5].

أيا قاطني الرمْلات ويحكموا ارْجِعوا إلى أرض صنعاكم وأرض التهائم[6].

ألا شمّروا، يا آلَ حَرّانَ، وَيْلكم، أتتْكُم جيوشُ الروم مثل الغمائم[7].

فعودوا إلى أرضِ الحجــاز أذِلةً وَخلّوا بلادَ الرومِ أهلِ المكارم.

---

(١) ذات خدر : مصونة . علوية (بفتح ففتح) من نســل الامام علي (شريفة) . وفي الاصل علوية (بضم فسكون) ، ولا وجه لهــا في المعنى ولا تستقيم في الــوزن .

(٢) حواسر : كاشفات عن وجوههن . بغير مهور (بلا زواج شرعــي) ولا حكم حاكم ، قاض : لم يفرق قاض بينهن وبين ازواجهن الاولين فيعطيهن لازواج جدد . يضاف الى ذلك ان المسلمة لا يجوز ان يتزوجها غير مسلــم .

(٣) ارتاح اسم قصر (قلعة) . حريمها (نساؤها ــ ولا وجه هنا للتأنيث الا اذا صرف الضمير الى البلدة التي فيها تلك القلعة) . العجاج : غبار الحرب . السوالم (؟) .

(٤) فاهوت (تهدمت) . رسمها : مكان البناء (الذي كان يسكنه الناس) . وحشا (خلاء من الناس) بيض (جمع بيضاء : امرأة جميلة) . ناعمة : عائشة في رفاهية .

(٥) اسعده : ساعده ، رافقه .

(٦) الرملات البادية. صنعاء (عاصمة اليمن) كناية عن عرب الجنوب . وتهامة (شاطىء الحجاز) كناية عن عرب الشمال .

(٧) شمروا (ارحلوا ، اهربوا) يا آل حران (سكان شمالي العــراق وشمالي الشام) . مثل الغمائم (السحاب) : كثير .

سألْقي بجيشي نحو بَغدادَ سالماً إلى باب طاقٍ ثم كرْخِ القماقم [1].

فأحرقُ أعلاها وأهْدِمُ سُورَها وأسبي زراريهـا على رُغم راغم.

ومنها إلى شيرازَ والريّ، فاعْلَموا ؛ خُراسانُ قصْدي بالسيوف الصوارم.

فأسْرعُ منهـا نحو مكـةَ سائراً أجُرّ جيوشاً كالليالي السواجم [2]؛

واترُكها قفْراً يَباباً بلاقعـاً خَلاءً من الأهلينَ أرضَ المعالم [3].

وأسْري إلى القدسِ التي شرُفت لنا عزيزاً متيناً ثابتـاً للدعـائم.

مَلكْنا عليكم حين جارَ قويُّكم وعامَلكم بالمُنكراتِ العظـائم.

قُضاتكُم باعوا، جِهاراً، قضاءهم كبيع ابنِ يعقوبٍ ببَخْسِ الدراهم [4].

شيوخُكمُ بالزور طرّاً تشاهدوا، وبالبَزّ والبرْطيلِ في كل عالـَمِ [5].

سأفتحُ أرضَ الشرقِ طُرّاً ومَغرباً وأنشُرُ دينَ الصلْبِ نشرَ العمائم [6].

---

(١) باب الطاق : محلة في بغداد (في الرصافة ، او الجانب الشرقي من بغداد) . الكرخ هي الجانب الغربي من بغداد . القمقام : السيد الواسع الخير ، والعدد الكثير من الناس .

(٢) السواجم يقصد بها الشاعر جمع ساجمة او مسجمة (العين اذا سال دمعها او السحابة اذا هطل ماؤها) ولا وجه لذلك هنا ، الا اذا قصد « الليالي الممطرة » وتكون اشد على الانسان من الليالي التي فيها صحـو .

(٣) القفر واليباب والبلقع والخلاء (خراب ولا سكان فيها) .

(٤) ابن يعقوب هو يوسف . ببخس الدراهم (بمبلغ زهيد قليل) .

(٥) الشيوخ هنا (من يتولى امر الدين) . طرا : جميعا . تشاهدوا (شهدوا) بالزور (بالباطل) وبالبز (ثياب الحرير) في كل عالـم (في كل مجموع من الناس) .

(٦) دين الصلب : الذي يؤمن اتباعه بصلب المسيح (النصرانية) . نشر العمائم : كما تنتشر العمامة اذا حلت (انتشارا واسعا) .

فميسى علا فوقَ السمواتِ عرشهُ؛ يفوزُ الذي والاه يومَ التخاصم [1] .
وصاحِبُكم بالترْب أوْدى به الثَّرى فصارَ رُفاتاً بين تلك الرمائم [2] .
تناولتُم أصحابه بعــدَ موتِه بسبٍّ وقذْفٍ وانتهاكِ المحارم [3]

ويبدو أن نفَراً كثيرين من أهل المشرق قد حاولوا مُناقضةَ هذه القصيدةِ فلم يَتيسّر لهم شيءٌ من ذلــك . واستطاع أبو بكرٍ القَفّالُ أن يَنْظِمَ مناقضةً جيّدة .

هو أبو بكر محمّدُ بنُ عليِّ بنِ إسماعيلَ القفالُ الشاشيُّ [4] ، كان مَولدُه سَنة ٢٩١ هـ (٩٠٣ – ٩٠٤ م) وكانت وفاتُه في ذي الحِجّة من سَنةِ ٣٦٥ (آب – أغسطس ٩٧٦ م) . وكان أبو بكر القفالُ فقيهاً عارفــاً بالأصولِ والفُروع ولُغوياً أديبــاً شاعراً . ولم يكن في بلدهِ مِثله في العلم بالمذهب الشافعيّ ، كما كان له عددٌ من التآليف في أصولِ الفِقه وفُروعه .

وفيما يلي الأبيات المختارةُ من قصيدةِ القَفال الشاشيّ :

أتاني مقالٌ لأمري غيرِ عــالمٍ بطُرْقِ مجاري القول عند التخاصُمِ .
تخرّصَ ألقاباً له جِدَّ كاذبٍ ، وعَدّدَ آثاراً له جِدَّ واهمِ [5] .

---

(١) يفوز (ينجو) الذي والاه (امن به) يوم التخاصم (القيامة) .
(٢) صاحبكم (محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم) . الرفات (المتفتت من كل شيء) . الرمة (بكسر الراء) : الجثة البالية ، المتهرئة .
(٣) يشير الى حروب الصحابة ايام الامام علي .. القذف : اتهام الناس في اعراضهم . انتهاك المحارم : الاعتداء على حدود الله (على ما لا يجوز فعلــه) .
(٤) الشاش مقاطعة في شمالي شرقي قارة اسية .
(٥) تخرص : كذب . تخرص القابا (ادعى القيام بأعمال عظيمة). جد كاذب (كثير الكذب) .

وافرط إرْعاداً بما لا يُطيقُه ، وأدْلى ببرْهـان له غيرِ لازم.
تسمّى بطُهْرٍ وهو أنجسُ مشركٍ مُدَنّسةٌ أثوابُه بالمَداسم[1].
وقال : مَسيحيٌّ . وليس كذاكمُ ؛ أخو قسوة لا يَحْتذي بالمراحم[2].
وليس مسيحياً جهولاً مثلثٌ يقولُ لعيسى جلّ عن وصْفِ آدم[3].
وما الملِكُ الطُهر المسيحيُّ غادراً ولا فاجراً رَكّانةً للمظالم[4].
تثبّتْ ـ هداكَ اللهُ ـ إن كنتَ طالباً لحقّ ، فليس الخبْطُ فعلَ المُقاسم[5].
ولا تتكبّرْ بالذي أنتَ لم تنَلْ ، كلابسِ ثوبِ الزور وسْطَ المقاوم[6].
تعدّدُ أيامـاً أتت لوقوعِها سنونَ أتت من دهرنا المتقادم .
سُبِقْتَ بها دهراً ، وأنت تَعُدّها لِنفْسِكَ لا ترضى بشِرْكِ المساهم[7].
وما الفخرُ في ركض على أهلِ غِرّة ، وهل ذاك إلاّ من مخافة هازم ؟[8].

---

(١) المداسم (يقصد جمع مدسم) . مدنسة (نجسة) اثوابه بالمداسم (بالدسم او وسخ اللحم والسمن ونحوهما) .
(٢) يدعي انه مسيحي ، وليس هو كذلك ، اذ انه قاس لا رحمة عنده (والنصرانية تأمر بالرحمة) .
(٣) اعراب الشطر الاول لا يستقيم . المقصود : ليس مسيحيا ولكنه جاهل يقول في الله انه ثلاثة ثم يدعي ان عيسى غير البشر (أي اله).
(٤) والملك المسيحي لا يكون غدارا او (فاسقا منغمسا في المعاصي) يركن (يطمئن) الى الظلم (يصبح الظلم عادة له) .
(٥) الخبط : السير على غير هدى . المقاسم (؟) . قاسم فلان فلانا : اقسم له يمينا ، شاركه في شيء .
(٦) تكثر : ادعى الاكثار من (المال او غيره) . المقاوم (؟)
(٧) سبقت ... (حدثت قبلك ، وانت الان تدعيها لنفسك) . المقاوم ، وفي نسخة المقادم (؟؟) .
(٨) بشرك المساهم (بأن يشركك ـ بفتح الراء ـ فيها من ساهم او اشترك فيها) .

ومِصيصةٌ بالغدرِ قتّلتَ أهلَها ، وذلك في الأديان إحدى العظائم[١].
تُرى نحن لم نُوقِع بكم وبلادكم وقائعَ يُثني ذِكرُها في المواسم ؟[٢].
مئينَ ثلاثاً من سِنينَ تتابعت ندوسُ الذُرى من هامِكم بالمناسم[٣].
ألم نفتَحِ الأقطارَ شرقاً ومَغرباً فُتوحاً تناهت في جميع الأقالم ؟[٤].
فمنكم أخذنا كلَّ ما قد أخذتمُ وأضعافَ أضعاف له بالصماصم[٥].
طرَدناكمُ قَهراً إلى أرضِ رومِكم فطِرْتم من الساحات طردَ النعائم[٦].
ولولا وصايا للنبيِّ محمّد بكم ، لم تنالوا أمْن تلك المجاثم[٧].
وعظّمتَ من أمر النساء ، وعِندنا لكم ألفُ ألفٍ من إماء وخادم[٨].

---

(١) المصيصة بلدة قرب طرسوس (في اقصى الجنوب الشرقي من اسية الصغرى) .
(٢) وقائع : معارك . يثنى (على) ذكرها (تمدح لانها كانت انتصارات) في المواسم (في الاماكن والازمنة التي يجتمع فيها الناس) .
(٣) الذرى جمع ذروة (اعلى الشيء) . الهامة : الرأس . المنسم (بفتح الميم وكسر السين) : خف البعير .
(٤) تناهت (استقرت) . الاقالم = الاقاليم .
(٥) يقصد صماصمة (جمع صمصام : سيف قاطع) . والصماصم جماعات الناس .
(٦) ارض الروم = اسية الصغرى . طرد النعائم (جمع نعامة) : بسرعة شديدة (كما يتفق في صيد النعام) .
(٧) المجثم : مكان وقوف الطير . لولا ان محمدا رسول الله أوصى (الا نقاتل الا من قاتلنا) لما تركناكم تعيشون بأمن في اوطانكم .
(٨) وعظمت (اكثرت من عدد النساء اللواتي اسرتموهن) ... الامة : الفتاة الخادمة .

ولكن كرُمْنا إذ ظَفِرنا ، وأنتمُ ظَفِرتُم فكنتُم قدوة للألائم [١].
وقلتَ : « مَلكناكُم بجَوْرِ قُضاتِكم وبيْعِهِم أحكامَهم بالدراهم » [٢].
وفي ذاك إقرارٌ بصحّة ديننا ، وأنّا ظُلِمْنا فابتُلينا بظالم [٣].
وعددتَ بُلداناً تريد افتتاحَها ؛ وتلك أمانٍ ساقها حُلمُ حالم.
وليس وَليّاً للمسيح مُثلّثٌ فيَرجوه نِقفورٌ لمحْوِ المآثم [٤].
وعيسى رسولُ الله مولودُ مريم غذَتْه كما قد غُذّيَتْ بالمطاعم [٥].
وأمّا الذي فوقَ السمَوات عرشُه فخالقُ عيسى وهو مُحْيي الرمائم [٦].
وما يوسفُ النجار بعْلاً لمريم -كما زعموا- أكذبْ به قولَ زاعم [٧].
وأنجيلُهم فيه بيانٌ لقولنا وبشْرى بآتٍ بعدُ للرسل خاتم [٨].
وسماه بارقليطَ يأتي بكشْفِ ما أتاهم به من حَمْله غيرَ كاتم [٩].
وان كان قد ماتَ النبيُّ محمّدٌ فأسْوةُ كلٌّ الأنبياء الأعاظم [١٠].

---

(١) اللئيم تجمع على لئام وألام (والشاعر جمعها على الائم) .
(٢) الجور الظلم .
(٣) كان ذلك عقابا لنا ، اذ ظلم حكامنا فوقع القصاص علينا .
(٤) الذي يعتقد بالتثليث لا يمكن ان يكون وليا (تابعا) للمسيح . من اجل ذلك لا يمكن ان يكون نقفور (وهو يقول بأن الله ثلاثة) داخلا في الذين يمكن ان ينالوا شفاعة لدى الله بوساطة المسيح .
(٥) المسيح كان ياكل الطعام مثل امه فلا يمكن ان يكون اكثر من انسان .
(٦) الرمة (بكسر الراء) : الجثة المتهرئة .
(٧) بعل : زوج (يزعم النصارى ان يوسف النجار كان قد خطب مريم لنفسه ثم ولدت مريم عيسى قبل ان يتزوجا) .
(٨) وفي الانجيل بشارة بأن (محمدا سيأتي بعد عيسى وسيكون خاتما للانبياء ، اي اخرهم ، عليهم جميعا من الله الصلاة والسلام) .
(٩) والاشارة الى محمد رسول الله في الانجيل بلفظ بارقليط (فارقليط) .
(١٠) مات النبي محمد كما مات جميع الانبياء وكما يموت جميع الناس .

وعيسى له في الموت وقتٌ مؤجَّلٌ يموت له ، كالرسْل من آلِ آدم [1].

فمَن مبْلِغٌ نِقفورَ عني مقــالتي جواباً لِما أبداه من نظْم ناظم ؟

لئن كان بعضُ العرب طارت قلوُبهم أوِ ارتد منهم حَشوةٌ كالبهائم [2] ،

لقد أسلمت في الشرق هندٌ وسِنْدها وصينٌ وأتراكُ الرجال الأعاجم [3] ؛

بتدبيرِ منصورِ بنِ نُوح وُجنـدِهِ وأشياخِهِ أهلِ النُهى والعزائم [4].

جزى الله سيفَ الدولةِ الخيرَ باقياً وأكرمَه بالفـاضلات الكرائم [5].

وألـبَس منصورَ بنَ نوحٍ سلامةً تدوم له مـــا عاش أدْومَ دائم [6].

هما أمّنا الإسلام من كلِّ هـاضم وصانا بناء الدين عَن كلّ هادم [7].

ومَن مُبلِغ نِقفورَ عنّي نصيحة بتَقْدِمـة قُدّام عَضّ الأباهم [8].

---

(١) عيسى وحده سيموت ، فيما بعد ، قبيل يوم القيامة .

(٢) طارت قلوبهم (خافوا ؟) ارتد : رجع (عن الاسلام) . حشوة (من جهال الناس ؟) .

(٣) الشطر الثاني لا يستقيم في المعنى . اقرأ : وصين وترك من رجال اعاجــم .

(٤) منصور بن نوح اسم لاثنين من ملوك الدولة السامانية : توفي الاول سنة ٣٦٦هـ ، والثاني سنة ٣٨٩هـ ، وليس لهما ما يمكن الفخر به في هذا المجال . النهى : العقل .

(٥) سيف الدولة امير حلب معروف بحروبه ضد الروم والدفاع عن البلدان الاسلامية ، وفي عدد من غزاوته لم ينتصر على الروم (وان كـان المتنبي قد جعل جميع غزوات سيف الدولة انتصارات) .

(٦) مات ابو بكر القفال صاحب هــذه القصيدة في اخــر سنة ٣٦٥هـ (٩٧٦م) قبل موت منصور بن نوح الاول والثاني ، ولذلك هو يدعو (لاحدهما او لهما كلاهما) بطول العمر .

(٧) الهاضم : الهاجم ، الظالم ، الذي ينقص الناس حقهم .

(٨) بتقدمة (في فسحة من الوقت) قدام (قبل) عضِ الاباهم (جمــع ابهام بالكسر : الاصبع الغليظة : الخامسة في اليد اليمنى الــى اليسار . . .) ، قبل النــدم .

أتتْكَ خُراسانٌ تجُرّ خيولَها ... مُسوّمَةً مِثل الجَراد السوائم[1].

كهولٌ وشبّانٌ حُماةٌ أحامِسٌ ... مَيامِنُ في الهيجاءِ غيرَ مشائم[2].

غُزاةٌ شرَوْا أرواحَهم من إلاهِهِم ... بجنّاتِه ؛ والله أوفى مُساوم[3].

فإن تُعْرِضوا فالحقُّ أبلجُ واضحٌ ... مَعالِمُه مشهورةٌ كالمعالم[4].

ونرجو بفضلِ اللهِ فتحاً معَجّلاً ... ننال بقُسطنْطينَ ذاتِ المحارم[5].

هناك ترى نِقْفورَ ، واللهُ قادرٌ ، ... يُنادى عليه قائماً في المقاسم[6].

فيَضْحَكَ منّا سِنٌّ جَذلانَ باسمٌ ، ... ويُقْرَعَ منه سِنٌّ خَزيانَ نادم[7]،

وإن تُسلموا فالسِلْم فيه سلامةٌ ... واهْنأ عيش للفتى عيش سالم[8].

---

(١) مسومة (هنا) : معدة ، مهيأة . السوائم (جمع سائمة) : البهيمة المرسلة الى الرعي (المقصود : كثيرة تأكل كل شيء) .

(٢) الاحامس : الاشداء في الحرب . ميامن : مباركون . الهيجاء : الحرب . الاشائم : مشؤومون (لا ينجحون في عمل ، ولا ينجح الذي يشركهم).

(٣) شري : باع . باعوا انفسهم في سبيل الله . والله وعدهم الجنة ، وهو يفي بكل ما يعد .

(٤) ابلج : ابيض . معالمه : اقسامه ، حدوده ، مظاهره . مشهورة : معروفة . كالمعالم (مثل العلامات الموجودة على اطراف الطرقات لدلالة المسافرين) .

(٥) قسطنطين (هنا) : القسطنطينية . ذات المحارم (الحرمات) : اماكن كثيرة مقدسة .

(٦) ينادى عليه ... يباع بالمزاد العلني مع بقية الغنائم .

(٧) نرى نحن هذا المشهد فنضحك من الجذل (الفرح) ، بينما هو في خزيه (ذله) نادم على ما كان منه .

(٨) فان تسلموا (تدخلوا في الاسلام) فالسلم فيه نجاة لكم . وافضل احوال العيش ان يكون الانسان آمنا على نفسه .

وفي تاريخ الثقافة قرائنُ تدلُّ على أن اللغةَ العربيةَ كانت على شيء منَ الانتشار في الإمبراطورية الروميـة (البيزنطية) بين الطبَقـــةِ المُثقـَّفة على الأقل .

إن قصيدةَ أبي بكر القفـّال قـد أُرسِلـَت إلى بَلاطِ القسطنطينية . ثم اتفق أن عبد الملكِ بنَ محمّد الشاعرَ من أهل المشْرقُ غزا إلى بلاد الروم ، في عامِ النفير . ثم اتفق أنه أُسِر وحُمِل إلى القسطنطينية . فلمّا وصَل إليها وعُرف أنه في الأسرى اجتمع عليه الأحبار (رجال الدين) يسألونـَه عن الشيخ (أبي بكرٍ القفـّال) من هو ؟ ومن أي بَلد هو ثم يتعجـّبون من قصيدته ويقولون : ما عَلِمنا أن في الإسلام رجُلاً مِثله[1] . وهنالك قرينةٌ جازمةٌ تدلّ على انتشارِ اللغة العربية بين المثقفين من الروم ، وهي أن الأدب البيزنطيَّ (الرومي المتأخر – في القرنِ الرابع للهجرة والعاشر الميلاد) كان يتأثر بالأدب العربي ، على ما ذكـَر مؤرّخ الدولةِ البيزنطية لويس برهييه[2] .

أما الأبيات المختارة من قصيدة ابن حزم (وهو موضوع هذه الدراسة) فهي التي تلي :

من المحتمي لله ربِّ العـــوالمِ ، ودينِ رسولِ اللهِ من آلِ هاشمِ[3] :
محمّدٍ الهـــادي إلى الله بالتـُقى وبالرُشد والإسلامِ أفضل قـائم ،
إلى قائـلٍ بالإفـْك جهلاً وضِلـّة على النِقفورِ المُنبري في الأعاجمِ[4] .

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (مصر ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه) ١٣٨٤هـ = ١٩٦٥م الجزء الثالث ، ص ٢٠٥ .

(2) Louis Bréhier, Le Monde Byzantin, vol. 3 (La Civilisation Byzantine) 416-9, cf. 397, 398 .

(٣) من المحتمي (؟) المحتمي بالله (؟)

(٤) الافك : الكذب . النقفور (كسر القاف والفاء مجاراة للفظ في اللغة اليونانية) . المنبري : المتصدي والمبادر (للرد على الاسلام) .

دعوتَ إماماً ليس مِن أمرِ آلِه بكفّيه إلاّ كالرسوم الطواسم[1].
دَهَتْه الدواهي في خِلافتـه ، كما دَهت قبلَـه الأملاكَ دُهْمُ الدهائم[2].
ولا عجبٌ من نكبة أو مُلِمّةٍ تصيب الكريم الحرّ وابنَ الأكارم[3].
عسى عَطفةٌ لله في أهـل دينه تجدّد منهم دارسات المعـالم.
ألم ننتزع منكم بأيـدٍ وقوّةٍ جميع بلاد الشام ضربةَ لازم ؟[4]
ومصرَ وأرضَ القَيْروان بأسرها وأندلساً قسراً بضرب الجماجم ؟
ألم تنتصِف منكم ، على ضَعْف حالها، صِقِلّيةٌ في بحرها المتلاطم ؟[5]
أحلّت بقَسطَنْطينيةٍ كلّ نكبةٍ وسامَتْـكُم سوء العذاب الملازم.
مشاهدُ تقديساتِكم وبيوتهـا لنا وبأيْدينا على رُغم راغم[6] :
أمـا بيتُ لحمٍ والقُمامة بعدها بأيدي رجال المسلمين الأعاظم ؟[7]
وكرسيُّكم في أرضِ اسكندريّةٍ وكرسيُّكم في القدس في أُورَشالِم ؟[8]

---

(١) دعوت : ذكرت . الرسوم الطواسم : اثار الديار المحوة .
(٢) دهته : اصابته . الداهية المصيبة . الاملاك = الملوك . دهم ، سود .
(٣) الملمـة : النازلة والمصيبـة .
(٤) الايـد : القـوة .
(٥) جزيرة صقلية فتحها الاغالبة (امراء القيروان ـ تونس) وكانت من قبل للـروم .
(٦) و (٧) كانت طوائف النصارى قد اختلفت منذ زمن بعيد على مـن يتولى منهم حراسة اماكنهم المقدسة في فلسطين . ثم اتفقوا على ان يكون ذلك للمسلمين لا لطائفة منهم . القمامة : كنيسة القيامة وهـم يعتقدون ان فيها قبر المسيح .
(٨) الكرسي : العاصمة الدينية (مركز البطرك) . الشطر الاول غير مستقيم . اقرأ : وكرسيكم في الاسكندرية ملكنا .

فليس سوى كرسيٌ رومةَ فيكمُ وكرسيٌ قُسطنطينيّةٍ في المقادم[١].

أليس يزيدٌ حَلّ وسْطَ دياركم على باب قسطنطينيّةٍ بالصوارم؟[٢]

ومَسْلمةٌ قد داسَها بعد ذاكمُ بجيش لُهامٍ كالليوث الضراغم[٣].

وأدّى لهرونَ الرشيدِ مليكُكمْ أتاوة مغلوبٍ وجِزية غارم[٤].

بأبناءِ حمدانٍ وكافورَ صلتم؛ أراذلُ أنجاسٌ قصار المعاصم[٥].

دعِيٌ وحجّامٌ أتَوْكم فتِهتُمُ. وما قدرُ مصّاصٍ دماءَ المحاجم؟[٦]

ولكن سَلَوا عنا هِرَقلاً ومن خَلا لكم من ملوكٍ مُكرَمينَ قماقم[٧]،

---

(١) المقـادم (؟).

(٢) يزيد بن معاوية كان قد حاصر القسطنطينية.

(٣) مسلمة بن عبد الملك من كبار القادة الامويين ولكن لم يأت الى الخلافة (مثل اخوته الوليد وهشام مثلا) لأن امه كانت امة (جارية). ولكن الغزوات الى بلاد الروم كلها كانت بقيادته. لهام (بضم اللام): جيش عظيم (كثير العدد).

(٤) الملكة ايرينة (٧٩٧ — ٨٠٢م) والملك نقفور فوقاس (٨٠٢ — ٨١١م) نفسه دفعا جزية لهرون الرشيد (١٩٣هـ = ٨٠٩م).

(٥) حمدان قرمط (قتل ٢٩٣هـ) من الباطنية اعداء الاسلام، ومثله كافور الحجام (ولم أر له ذكرا فيما بين يدي من الكتب) من ذوي الحركات الهدامة. المعصم: مكان السوار من اليد. قصار المعاصم (عاجزون عن عمل الخير).

(٦) حمدان كان يدعي نسبا الى آل البيت (؟). الحجام: الحلاق الذي يستخرج الدم من الجسم بأقداح الهواء. مصاص دماء المحاجم (؟).

(٧) هرقل (٦١٠ — ٦٤١م) ملك الروم الذي حاربه العرب واخرجوه من بلاد الشام. القماقم جمع قمقم (بضم القافين): اناء من نحاس طويل العنق ضيق الفم. ويقصد الشاعر بها جمع قمقام (بالفتح): السيد.

يُخبِّرُكم عنّا المتوّجُ منكمُ وقيصرُكمْ عن سَبْينا كلَّ آيم[1]،

وعمّا فتَحنا من منيعِ بلادِكم ، وعمّا أقَمنا فيكمُ من مُسالم[2].

ومن دونِ بغدادِ سيوفٌ حديدةٌ مُيسَّرةٌ للحرب من آلِ هاشم.

ودونَ دِمَشقٍ كلُّ جيشٍ كأنه سحائبُ طيرٍ تنتحي بالقوادم[3].

ومن دون بيتِ الله مكّة والتي حَباها بمجد للثريا ملازم[4]،

دفاعٌ من الرحمنِ عنها بحقّها ؛ فما هو عمّا كرّ طرف برائم[5].

رويداً ، فوعدُ الله بالصدق واردٌ بتجريع أهلِ الكفر طعمَ العلاقم[6].

سنفتَح قُسطنطينيةً وذواتِها ونجعَلكم قوت النسور القشاعم[7]؛

ونمِلكُ أقصى أرضِكمْ وبلادِكم ونُلزِمَكمْ ذُلَّ الجُزى والمغارم[8]؛

ونفتحُ أرض الصين والهند عَنْوة بجيش بأرض الترك والخُزْر حاطم[9].

مواعيدُ الرحمن فينا صحيحةٌ ، وليست كأمثالِ العقول السقائم[10].

---

(١) الآيم : اسم فاعل من آم الرجل أو المرأة (بقيا بلا زوج) سبينا النساء بعد مقتل رجالهن في حربنا .

(٢) المسالم (هنا) المعاهد (الذي لا يحارب المسلمين) .

(٣) تنتحي و (تميل) — وفي الاصل تنتجي (بالجيم) ولا وجه لها هنا . بالقوادم : الريش الكبار في جناح الطير (بالجوانح) .

(٤) حباها : اعطاها . مجد ملازم للثريا : باق بقاء الثريا (خالد) .

(٥) كر طرف (بفتح الطاء) : البصر . وفي الاصل : طرف (بكسر الطاء : الحصان) ولا وجه له . برائم (؟) (يقصد : مائل : غافل) .

(٦) العلقم : المر .

(٧) القشعم من النسور : الذكر منها العظيم . وذواتها (وما يتبعها ؟) .

(٨) الجزى جمع جزية : الغرامة . والمغرم : الخسارة .

(٩)٨حاطم : محطم ، كاسر ، هازم . الخزر (بفتح ففتح أو بالضم) : قوم من العجم .

(١٠) سقائم جمع سقيم : ضعيف .

إلى أنْ يُرى الإسلامُ قد عَمّ حكمُه جميعَ البلادِ بالجيوش الصوارم .
تدينون ، تضلالاً بصَلْبِ إلـهكمْ بأيدي يهودٍ أرْذلينَ ألائم .
إلى مِلّةِ الإسلامِ توحيدِ رَبّنا ! فما دينُ ذي دينٍ لنا بمُقاوم[1] ،
وصِدْقِ رسالاتِ الذي جاء بالهُدى محمدٍ الآتي برَفْع المظالم .
وأذْعَنتِ الأملاكُ طوعاً لدينِه ببرهانِ صِدق ظاهر في المواسم[2] .
فلم تمتَهِنْهُ قطّ هُوّةُ آسِرٍ ، ولا مُكّنَتْ من جسمه كفُّ لاطم[3] ،
كما يَفتري ، زوراً وإفكاً وضِلّة على وجهِ عيسى، منكمُ كلُّ آثم[4] .
على أنّكم قد قلتمُ هو ربُّكم ، فيا لَضَلالٍ في الحماقة جاثم .
أيُلطَم وجهُ الربّ ؟ تبًّا لجهلكم . لقد فُقتُمُ في جهلِكم كلّ ظالم .
وكم آيةٍ أبدى النبيُّ محمّدٌ ، وكم عَلَمٍ أبداه للشرك حاطم[5] .
وجاء بما تقضي العقول بصِدْقِه ، ولا كدعاوٍ غيرِ ذاتِ قوائم[6] .

---

(١) الى ملة الاسلام ... (هذا البيت تابع في الاصل للذي فوقه ، ولكن الصلة بينهما ضعيفة ، الا ان يكون هذا البيت للابتداء : « ادعوك » الى ملة الاسلام) .

(٢) اذعن : خضع . ظاهر : واضح ، غالب ، مقنع . الموسم : المكان والزمان يجتمع فيه الناس .

(٣) تمتهنه : تحتقره . هوة (حفرة) : قبر . آسر : الذي يقبض على الاسير او المجرم .

(٤) افترى : اختلق الكلام . الافك : الكذب . ضلة : ضلال ، خطأ . كل فاعل « يفتري » .

(٥) آية : علامة ، معجزة . علم : راية . ابدى : اظهر ، رفع . حاطم : كاسر ، هازم .

(٦) ... وليس مثل دعاوى الاخرين التي لا تثبت على الاختبار .

ابن حزم المؤرّخ

لابن حزم عددٌ من الكتب المبسوطةِ أو الموجزة في أوجه من موضوع التاريخ . له جَمْهرة أنساب العرب – جوامع السيرة [1] (في سيرة محمّد رسول الله ﷺ) – حَجّة الوَداع – أسماء الصحابة والرواة – أسماءُ الخلفاء والولاة وذِكْرُ مُدَدِهم – الإمامة والسياسة في قِسم سِيَر الخلفاء ومراتبها (مراتب السِّير ؟) – الكلام في الإمامة والمفاضلة أو الكلام في وجوه الفضل والمفاضلة بين الصحابة (راجع الملل والنحل ٤ : ٨٧–١٧٨) – جُمَلُ فتوحِ الإسلام بعد رسول الله – أصحاب الفُتيا من الصحابة ومَن بعدهم (مرتّبةً أسماؤهم؟) على كثرة الفُتيا – رسالة في فضل أهلِ الأندلس (موجودة في نفح الطيب بتحقيق إحسان عبّاس ٣ : ١٥٦ – ١٧٩) .

وابنُ حزم في جميعِ هذه الكتب « راويةٌ » يجمع الأخبارَ في سِلك يوافق مذهبَه الظاهريّ من إثبات الفَضل لأفراد الناس الذين وافقت حياتهم ما نصّ عليه الدينُ ووافقت أعمالهم ما كان عليه السَلف . وليس في هذه الآثارِ

---

(١) السيرة : السنة (بضم السين) والطريقة . والسيرة (الطريقة) : حياة فرد من الناس . والسيرة النبوية : تاريخ حياة الرسول ، وقد ادخل فيها الغزوات (راجع المعجم الوسيط ٤٧٠) .

التاريخية « تعانُقُ القَصص ولا مَنطِق البحث » ، وان كان فيها كلّها ثروة من الحقائق والأحداث معروفة في الكتب الموجودة بأيدينا أو كانت موجودة في مصادر ضاعت بعد ابن حزم . وابن حزم في كل ذلك يتحرى الأمانة في النقل والدقّة في العَرْض والصِدق في إيجاز المغزى من تلك الأحداث . ومَغزى كلّ ما يورده ابن حزم « تفضيلُ ما وافق الدين وحثُّ الناس على التمسك بالخُلق النبيل ، طاعةً لأوامر الله واقتداءً بسيرة رسولِ الله وتقليداً لأصحابِ رسول الله في مُفردات الأعمال التي كانت خاصة بهم وبمكانِهم وزمانِهم ».

● وأوسعُ هذه الكتب في التاريخ « **جمهرةُ أنساب العرب** » (بتحقيق عبدِ السلام محمّدٍ هارونَ — دار المعارف بمصر ، ١٣٨٢ هـ = ١٩٦٢ م ، ٥١٢ صفحة ، ما عدا الفهارس) .

هذا الكتابُ أوسع كتبِ الأنساب فيه ذِكْرُ الرجال من أصحاب رسول الله وذكرُ آلِ رسول الله وذراريهم وذِكرُ الخلفـاء وأبنـائهم وذكر الوجوه من أصحاب السُلطان (أهل الدوَلِ) والولاة وذكرُ نسلِ هؤلاء جميعاً . وإذا كان ما ذكَره ابن حزم من أنساب العرب في هذا الكتاب مجموعاً من مصادرَ عربيةٍ موجودةٍ أو مفقودة ، فإن أنساب البربر عنده أصلٌ لا نعرِفه في مصدر آخر . وعلى ابن حزم اعتمد ابن خلدون في تاريخه المشهور. ومثل ذلك يُمكن القول في « نسَبِ آل قسيّ » [1] . الإسبان . وقد رأى

---

(١) قال ابن حزم (جمهرة انساب العرب ، ص ٥٠٢) : كان قسي قومس (كونت ، وال علي مقاطعة) الثغر (في الحدود الشمالية من اسبانية) في أيام القوط (حكام اسبانية قبل الفتح الاسلامي) . فلما افتتح المسلمون الاندلس جاء قسي هذا الى دمشق وأسلم على يد الوليد بن عبد الملك ، فكان — من أجل ذلك — من موالي الامويين — ولذلك كان بني قسي ، في أول امرهم ، اذا وقعت العصبية (النزاع ، القتال) بين المضرية (عرب الشمال) واليمانية (عرب الجنوب) يكونون في جملة المضرية (من أنصار المضرية) .

ابن حزم أن من تمام الفائدة في كتابه هذا أن يُوجز « أنساب بني إسرائيل » و « أنساب ملوكِ الفرس » لِصلة ذلك كلّه بتاريخ الإسلام .

وهذا الكتاب ، بعدُ ، ليس سَرْداً مجرّداً لأسماء الرجال في سلاسلِ أنسابهم ، ولكنه أيضاً يستطرد بين الحين والحين إلى فوائدَ تاريخيةٍ وأدبية وسياسية تتعلّق بنفر من أولئك الرجال أو بدُوَلهم أو بأحوالهم العامة والخاصة . ويَحرِص ابن حزم على أن يشير إلى القبائل العربية التي انتقلت إلى الأندلس وأن يربِط بينها وبين أصولها في جزيرة العرب مع الإشارة إلى مساكنها الجديدة وإلى أحوالها في المغرب والأندلس .

ويَعقِد ابن حزم فصلاً قصيراً للمفاضلة بين عدنانَ (عرب الشمال) وقحطانَ (عرب الجنوب) فيرى أن قحطان قام منها ملوكٌ على بقاع محدودة من الأرض وفي أزمنة محدودة أيضاً . بينما الملوك من عدنان كانت ولاياتهم أوسعَ وأطول أعماراً . ثم يقول :

« وأمّا الفخرُ بالدين فللأنصار والمهاجرين من قريش ، يفوقونهم (أي يفوقون عرب الجنوب من قحطان) . والكلُّ راجع (في الدين) إلى رسولِ الله ﷺ ، وهو مُضَريّ (من بني عدنان عرب الشمال) فسقط فخرُ كلّ ذي دين عند الفخر برسول الله ﷺ . وسقط فخرُ كلّ مُلْك عند الفخرِ بمُلك الخلفاء بعد (رسول الله) عليه السلام .

« وافتخار بني عدنان بقريش كفخر اليمانيين بالتبابعة (ملوك اليمن ، من قبل) وبالأنصار (من بعدُ ، فالأنصار أهل المدينة من الأوس والخَزرج يرجِعون بأنسابهم إلى قحطان) ، ولا فرق (أي أنّ كون الأنصار من اليمن ، عرب الجنوب ، لا يجعَل لهم فضلاً كبيراً) ، بل (إذ) قبائل عدنان أقرب أُخوّةً إلى قريش (في المُلْك وفي الدين معاً) من قبائلِ اليمن إلى الأنصار (من جهة الدين) وإلى التبابعة (من جِهة المُلْك) . فلم يبق (لعرب اليمن) إلاّ

أن يُسقِطوا فخرَ المُلْك والدين (الخاصّين بهما) إذ َعمودُهما (عمودَا المُلكِ والدين) في عدنان ثم يقتصروا (أي عربُ الجَنوب) على فخر الجاهلية فقط من الشجاعة والسخاء والحِكمة وعلى الرياسة (في قومِهم) والأيام (المعارك) المشهورة (عندهم) ، ولا مزيدَ (لهم فوق ذلك) » . (جمهرة أنساب العرب ٤٨٧ – ٤٨٨) .

● « **جوامع السيرة** » ، كما يدلّ اسمُها ، مُوجَز لسيرة محمدٍ رسول الله من استقصاء نسبه إلى وفاته في مِائتين وسِتٍّ وستين صفحة [١] .

يتكلّم ابن حزم في هذا الكتاب ، بإيجاز يُشبه التَعْداد في السرد ، على أشياءَ منها : نسَبُ الرسول – مَوْلِده – أعلام نبوّته (العلامات الدالّة على صِحّة نبوّته : القرآن الكريم ، بُطلان الكِهانة بعد مبعثه ، الإنذار بالغيب ، البرَكة فيما كان يَقسِمه للناس من طعام وشراب ، الخ) – أمراؤه (الولاة الذين بعثهم إلى الأقطار) ، نساؤه ، أولاده ، أخلاقه ، جُمَل من التاريخ (الأحداث التي اتّفقت في أيامه) – الإسراء والمِعراج[٢] – لقاؤه بأهل المدينة (الذين أصبحوا الأنصار فيما بعد) – غزواته – حَجّة الوداع ، وفاته (وأحداث متفرّقة بين ذلك) .

ويوجِز ابن حزم أخلاقَ رسول الله ﷺ فيقول (جوامع السيرة ص ٤٠ وما بعد) :

---

(١) جوامع السيرة وخمس رسائل اخرى لابن حزم (تحقيق احسان عباس وناصر الدين الاسد) دار المعارف بمصر (تراث الاسلام ، رقم ٢) – بلا تاريخ . ص١ وما بعد (من متن الكتاب) .

(٢) الاسراء انتقال رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم ليلا من مكة الى بيت المقدس ورجوعه الى مكة . والمعراج (العروج : الارتقاء) برسول الله في اثناء تلك الليلة نفسها الى السماء . وقد اختلف الفقهاء في الاسراء : أبالروح كان أم بالروح والجسم ؟ قال شوقي :

يتساءلون – وانت اطهر هيكل – بالروح ام بالهيكل الاسراء ؟
بهما سريت مطهرين كليهما : نور وروحانية وبهاء .

« كان رسولُ الله ﷺ على خُلُقٍ عظيم – كما وصفه ربه [١] – : أحلمَ الناس وأشجعَ الناس وأعدلَ الناس وأعفَّ الناس لم تمَسَّ قطُّ يدُه امرأة لا يملِك رِقّها أو عِصمةَ نِكاحها أو تكونُ ذات مَحْرَم منه [٢]. وكان أسخى الناس لا يَثبُت عنده دِرهمٌ ولا دينار (إذ كان يتصدّق بكلِّ ما فضَلَ عن حاجته) . وكان لا يأخذ ممّا آتاه الله [٣] تعالى إلاّ قوتَ عامهِ فقط من أيسرِ ما يجد من الشعير والتمر . (وكذلك كان) أشدَّ الناس حياء . و (كان) لا يغضبُ لنفسه و (لكنْ) يغضَبُ لربّه [٤]. وينَفّذ الحقَّ ولو عاد ذلك بالضرر على أصحابه : عُرِض عليه الانتصار بالمشركين – وهو في قِلة وحاجة إلى إنسان واحد يَزيده في عدد من معه – فأبى وقال : إنّا لا نستَنصر بمشرك .

« و (كان) يمشي وحدَه بين أعدائه بلا حارس (كما كان) أشدَّ الناس تواضعاً (ثمّ) لا يَهوله شيءٌ من أمور الدنيا . و (كذلك) كان يمزح ولا يقول إلاّ حقاً . ويضحك من غير قهقهة . ويرى اللعِب المباح فلا يُنكِره . وتُرفع الأصوات عليه فيَصبِر . وهو ﷺ أُمّيٌّ لا يقرأ ولا يكتب ، ونشأ في بلاد الجهل والصحارى ، في بلد قَفْر وذي رِعية غنم . و (قد) ربّاه الله تعالى محفوفاً باللُّطف ، يتيماً لا أبَ له ولا أمّ ، فعلّمه الله جميعَ محاسن الأخلاق والطرُقَ الحميدة ، وأوحى إليه (الله) جلّ وعلا أخبار الأوّلين والآخِرين وما فيه الفوزُ والنجاة في الآخرة ، والغِبطة والخلاص في الدنيا ... »

---

(١) في القرآن الكريم (٦٨ : ٤ ، سورة القلم) : « وانك لعلى خلق (بضم فضم) عظيم » .
(٢) المحرم للمرأة المسلمة : من لا يجوز لها الزواج به (الاب والابن والاخ وابن الاخ وابن الاخت ، والجد والحفيد) . والزوج بطبيعة الحال محرم للمرأة . ومحرم الرجل من يقابل هؤلاء الذكور من الاناث ..
(٣) مما آتاه الله (من الحق : من حقه في الخمس من الغنائم) .
(٤) غضب لنفسه (اذا أساء أحد اليه شخصيا) وغضب لربه (اذا اعتدى أحد على حد من حدود الله) .

● كتاب « **حجّة الوداع** » (علّق عليه وقدّمه الدكتور ممدوح حقّي – دار اليقظة العربية – بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٦٦ م) كتاب واسعٌ أيضاً يقع في ثلاثمائة وخمس وثلاثين صفحة :

كانت غايةُ ابن حزم من هذا الكتاب « أن يكونَ (بخَيالِه) مع الرسول ﷺ في حَجّته هذه ، حجّة الوداع » ، منذ خروجه من المدينة إلى رجوعه إليها وأن يمرّ معَه على جميع المناسك وأن يصف جميع الأحوال التي أحاطت بالرسول في أثناء تلك الحجّة ويصف جميع أحوال الذين كانوا معه من نسائه وأصحابه . وقد حَرَص ابن حزم على أن يجمع كلّ الأحاديث التي وردت في جميع وجوه هذه الحجّة ثم يَسرُدَها – بعد أن يحقق أسانيدها وينفي ما ظنّه نفرٌ من الرواة من التعارض في متونها [1] – سرْداً تاريخياً منطقياً . كان يريد أن نُدرِكَ نحن كلَّ خطوة قام بها الرسول وكل عمل قام به بالتفصيل الأوفى . فهو يقول مثلاً (ص ٩٧) :

« ... فأقام رسول الله بمكّةَ مُحرِماً ، من أجل هَدْيه [2] ، يومَ الأحد المذكورَ والاثنينِ والثلاثاءِ والأربعاءِ وليلةَ الخميس . ثم نهض النبيُّ ضَحوةَ يوم الخميس ، وهو يوم مِنَى ، وهو يوم التَروية [3] ، مع الناس إلى مِنى . وفي ذلك

---

(١) التعارض في متونها : التناقض (الخلاف) في نصوصها الاصلية (لا في شروحها) .

(٢) محرما من اجل هديه (بفتح فسكون) : الاحرام الانتشاح بثوب غير مخيط بنية القيام بمناسك الحج . الهدي : الاضحية (بضم الهمزة) التي يقدمها الحاج (بتشديد الجيم) في الحج ، ولا يجوز له ان يحل (يخرج من الاحرام) قبل ان يذبح هديه .

(٣) منى (بكسر الميم وفتح النون بلا تنوين ، وقد تنون) : بليدة الى شرق مكة على الطريق الى جبل عرفات . ويستحب للحاج ان يقضي وقتا في منى لان رسول الله فعل ذلك . ويوم منى يقال له يوم التروية (كانوا يرتوون فيه من الماء : يحملونه معهم في الذهاب الى عرفات) . وهو اليوم الثامن من ذي الحجة (بكسر الحاء) قبل يوم الوقوف بعرفات .

الوقتِ أحرَمُ بالحجّ من الأبطح [١] كلٌّ من كان (قد) أحلّ من أصحابه فأحرموا في نهوضهم من مِنى في اليوم المذكور . فصلّى (النبي عليه السلام) بمِنى الظُهرَ من يوم الخميس المذكور . وبات بها ليلة . (ثمّ) صلّى بها الصُبحَ من يوم الجُمُعة . ثمّ نهض بعد طلوع الشمس من يوم الجمعة المذكور إلى عرَفة [٢]، بعد أن أمرَ أن تُضرَب له قُبّةٌ من شَعْرٍ بنَمِرة [٣]. فأتى عرَفةَ فوجدها قد ضُربت فنزَل (فيها) » .

أما « أسماءُ الصحابة الرواة وما لكل واحد منهم من العَدد » (جوامع السيرة ، ص ٢٧٥ – ٣١٥) فهي في الحقيقة رسالة تشبه أن تكونَ جدولاً بأسماء الصحابة الذين رَوَوْا من أحاديثِ رسول الله . وهذا الجدولُ مرتّبٌ على عددِ الأحاديث التي رواها كلّ واحد من أولئك الصحابة، يبدأ بأبي هريرة الذي روى عن الرسول خمسةَ آلاف وثلاثمِائةٍ وأربعةً وسبعين حديثاً ثم تتدرّجُ فيه الأسماء هبوطاً إلى مَن روى ألفينِ حديثاً فألفَ حديث فمئاتٍ من الأحاديث فعَشَرات منها فإلى مَن روى أقل من عشرةٍ . ثم ينتهي هذا الجدول بأسماء نحو أربعمِائة وخمسين من الصحابة (رجالاً ونِساء) روَى كلٌّ واحد منهم حديثاً واحداً .

قال ابن حزم في مطلع هذه الرسالة :

« هذا بابٌ مِن ذِكْر من روَى عن النبيّ ﷺ من الصحابة – رضوانُ الله عليهم – حديثاً فما فوقَه ، مِمّن نُقِل الحديث عنهم ، على مراتِبهم في ذلك : أصحاب الألوف وما زاد منهم ، ثم أصحابِ الألفين وما زاد ، ثم أصحاب المِئين وشيءٍ ، ثم أصحاب المِئتين وشيء ، ثم أصحاب المِائة وشيء ، ثم أصحاب العشرات وشيء، ثم أصحاب العِشرين، ثم أصحاب التِسعةَ عشَر، ثم أصحاب الثمانيةَ عَشر ، ثم أصحاب السبعة عَشر . ثم كذلك نقْصَ واحدٍ

---

(١) الابطح : المنخفض في قلب مكة . احرموا : وضعوا على ابدانهم ثوب الاحرام (استعدادا للقيام بمناسك الحج) ..

(٢) عرفة وعرفات : جبل (او هضبة) يقف عليها الحجاج (بضم الحاء) وهو احد مناسك الحج الاساسية .

(٣) نمرة : علم في عرفة .

واحدٍ إلى أصحاب الأفراد » .

ويبلغ عدد الصحابة الذين رَوَوْا الأحاديث عن رسول الله بحَسب الجدول الوارد في رسالة ابن حزم هذه سِتّمائة واثني عَشر .

● ورسالة « **الامامة والمفاضلة بين الصحابة** » (الملل والنحل ٤:٨٧-١٧٦) أقرب إلى أن تكون في أصول الفِقه والجَدل منها في التاريخ . ولكنها تتعلّق بالتاريخ من ناحيتين : من النظر إلى « المُشاهَد في الاجتماع الإنساني » (كما يقول ابن خلدون في فلسفة التاريخ) ثم لما فيها من النِظرة السياسية .

إن جميع المسلمين — ما عدا النجدات[1] من الخوارج — يَروْنَ أن الإمامة (الخلافة، السلطة السياسية)واجبة، وأنه يجب على المسلمين أن ينقادوا إلى إمام عادل يُقيم فيهم أحكام الله . أما النجدات فقالوا : « على الناس أن يتعاطَوْا العدلَ فيما بينهم ، ثم لا عليهم أن يكون عليهم إمام (حاكم) .

والمقصود بأمير المؤمنين عند ابن حزم (الملل والنحل ٤ : ٩٠) الرجلُ القُرشيّ[2] المتولّي لأمور جميع المسلمين. فإذا خالفه جماعةٌ فله أن يقاتلهم.

وابن حزم يُريد أن يفاضل بين الصَحابة توصّلاً إلى أصحاب الحق فيالخلافة عموماً (من حيث استحقاقُهم للخلافة) وخصوصاً (من حيث تقدُّم بعضهم على بعض في تولّيها) . ثم إن الخلاف نشأ عند النظر في إمامة عليّ بن أبي طالب من وجهين :

— أكان علي أحقّ أن يأتيَ إلى الخلافة قبل أبي بكر وعمر وعثمان ؟

---

(١) النجدات من الخوارج ، فارقوا نافع بن الازرق (من اهل البصرة ، قتل في معركة سنة ٦٥هـ = ٦٨٤م) . كان نافع متطرفا متشددا يرى قتل مخالفيه مع نسائهم واطفالهم ويرى قتل القعدة (بفتح ففتح) : الذين لا يرون قتال مخالفيهم . ثم انهم ساروا الى اليمامة ولحقوا بنجدة ابن عامر — وكان في الاثل من اتباع نافع بن ازرق — قتل في غير معركة سنة ٦٩هـ (٦٨٨م) .

(٢) وذلك لما روى عن رسول الله من قوله « الائمة من قريش » . روى احمد بن حنبل هذا الحديث في « مسنده » باللفظ التالي (٣:١٢٩ ، ١٨٣ ، ٤:٤٢١) : « الائمة من قريش ، ان لهم عليكم حقا ولكم عليهم حقا مثل ذلك » .

– من أين استمد علي حقه في الخلافة : أمن قرابته لرسول الله أم من مبايعة المسلمين له ؟

وابن حزم الذي يأخذ بقول الصحابة وعَمَلِهم يرى أن الحق في الخلافة كان لأبي بكر ثم لعُمر ثم لعثمان ثم لعليّ ، لأن المسلمين قدّموا هؤلاء الأربعةَ للخلافة بهذا الترتيب، لا لأن الرسول كان قد أوصى لأحدِهم بها أو لأن لأحدِهم حقاً طبيعياً فيها . وابنُ حزم يعتقد أن الرسول لم يَنصَّ على خلافة عليّ بعدَه بدليل تاريخي مُشاهَد في الواقع ، فقد قال (٤ : ٩٧) : « ولا يجوز أن يُظنّ بعليّ ، رضي الله عنه ، أنه أمسكَ عن ذِكر (ذلك) النصّ عليه خوفَ الموتِ[١] ، وهو الأسدُ شجاعة قد عرّض نفسَه للموت بين يدَيْ رسول الله ، ﷺ ، مرّات ثم يوم الجمَلِ وصِفّين . فما الذي جَبّنه بين هاتين الحالتين ؟ وما الذي ألّف بين بصائر الناس على كِتمان حق عليّ ومَنعه ما هو أحقُّ به مُذ مات رسول الله ، ﷺ ، إلى أن مات عثمانُ رضي الله عنه[٢] ؟ ثم ما الذي جلّى بصائرَهم في عَونه إذ دعا إلى نفسِه فقامت طوائف من المسلمين عظيمةٌ وبذلوا دماءهم دونَه ورأوْه حينئذ صاحبَ الأمر وأحقّ مِمّن نازعه (أي معاوية)؟

ويرى ابن حزم أن جميع أهل القِبلة – إلاّ الرافضة –[٣] لا يجيزون إمامة

---

(١) خوف الموت (خوف ان يقتله مخالفوه) .

(٢) مدة خمس وعشرين سنة ، من ١١ الى ٣٦ للهجرة (٦٣٢–٦٥٦م).

(٣) الروافض فرق كثيرة من الشيعة يعمهم صفتان : رفضهم خلافة ابي بكر وعمر مع تكفيرهم من لم يرفضها ثم وعد الامام علي وابنائه بالنصرة وتخليهم عنهم في اللحظة الاخيرة (راجع الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي — طبعة عزت العطار ، القاهرة ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م، ص ٢١ وما يليها) . اما الاسم « رافضة » فحدث لما سأل اتباع زيد ابن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب (قتل ١٢١هـ) عن ابي بكر وعمر ، فقال : لا اقول فيهما الا خيرا ، وما سمعت ابي يقول فيهما الا خيرا . وانما خرجت على بني أمية الذين قاتلوا جدي الحسين وأغاروا على المدينة يوم الحرة ... ففارقوه (تركوه وتركوا اتباعه). عندئذ قال لهم : « رفضتموني » . ومن ذلك اليوم سموا رافضة (الفرق بين الفرق ٢٥) .

امرأة ولا إمامة صبيّ لم يبلغ (الحُلُمَ) . أما الرافضة فإنهم يجيزون إمامة الصغير الذي لم يبلغ والحَمْلَ في بطن أمه . وهذا عند ابن حزم خطأ ، لأن الإمام مُخاطَبٌ (مسؤولٌ عن إقامة الدين). أما الطِفل الذي لم يبلغ الحلُمَ (وأما الجنين في بطن أُمه) فإنهما لا يمكن أن يُعهَد إليهما بإقامة الحق والعدل بين الناس (ص ١١٠) .

وأفضلُ الناس كلّهم رسول الله محمدٌ ﷺ ، ثم (الملل والنحل ٤ : ١١٢) الأنبياء ثم نساءُ رسول الله ثم أبو بكر . ولا خِلاف بين أحدٍ من المسلمين في أن أمة محمد ﷺ ، أفضل الأمم ، لقول الله عزّ وجلّ : (٣ : ١١٠ ، سورة آل عِمران) : « كُنْتُم خَيْرَ أُمّةٍ أُخرِجَت للناس » .

وكذلك يرى ابن حزم أن تقدّم بعض الصحابة على بعض في الفَضل إنما هو لقُربهِم من رسول الله في تولّي الخلافة : إن أبا بكر (الملل والنحل ٤:١٤٧) أفضلُ من عمر ، وعمرُ أفضل من عثمان . ثم قال :

« واختلف الناسُ فيمن (أيهما) أفضلُ : أعثمانُ أم عليّ ، رضي الله عنهما » . فيقول ابن حزم : إن عثمان أفضلُ من عليّ ، والله أعلم ، لأن فضائلهما تتقاوم[1] في الأكثر : كان عثمانُ أقرأ (أكثرَ قراءةً للقرآن ؟) ، وكان عليّ أكثرَ فُتْيا (في الأحكام) و (أكثرَ) روايةً (للحديث). ولعليّ أيضاً حظّ قوي في القراءة ، ولعثمان أيضاً حظ قوي في الفُتيا والرواية . ولعليّ مقامات عظيمة في الجهاد بنفسه ، ولعثمانَ مثل ذلك بماله ...... ثم كانت لعثمان فتوحاتٌ في الإسلام عظيمةٌ لم تكن لعلي[2] ... والذي صحّ من فضائل علي فهو قول النبي ﷺ : « أنتَ مِني بمنزلة هرونَ من موسى ، إلاّ أنه لا نبيّ بعدي » .

---

(١) فضائلهما تتقاوم : يقوم بعضها لبعض (يقابل بعضها بعضا) — لعثمان ولعلي فضائل يمكن ان تكون متوازنة او قريبا بعضها من بعض .
(٢) كان في خلافة عثمان فتوح اسلامية لم يكن مثلها في خلافة علي .

ولابن حزم في أمر قِتال عليّ ومعاوية - أو قتالِ عليّ لمعاوية - رأيٌ سياسي ، قال (الملل والنحل ٤ : ١٥٩ - ١٦٠) : « ومعاوية ... لم يُقاتِلْه عليٌّ رضي الله عنه لامتناعه من بَيعته... لكن قاتلَه لامتناعه من إنفاذِ أوامره في جميع أرضِ الشام ، وهو (أي عليٌّ) الإمامُ الواجبةُ طاعتُه». وابن حزم يَصدُر هنا عن رأي سياسي بَحت ، وذلك أنه لا يشترط أن يكون الإمامُ أفضل المسلمين لأن الحكم في ذلك صعبٌ يُقارب المستحيل ، ولا أن يبايعَ الإمامَ جميعُ أهل الرأي في الأمة في كل مكان من بلاد الدولة ، فذلك متعذّر (الملل والنحل ٤:١٦٣ ، راجع ١٦٥ ع ، ١٦٧ - ١٦٨) . ورأى ابن حزم أن الخليفةَ المبايَع لا يجوز أن يُنازَع ما دام صالحاً . وعليّ كان قد بويع ، وهو رجلٌ صالح في نفسِه وصالح للخلافة . فعِصيانُ معاويةَ له مبررٌ لقتال عليٍ إياه. قال ابن حزم (الملل والنحل ٤:١٧٠- ١٧١) : « فإن مات الإمام ولم يَعهَدْ إلى إنسان بعينه (ثم) وَثب رجلٌ يصلُح للامامة فبايعه (رجلٌ) واحدٌ فأكثر ثم قام (رجل) آخر يُنازعه ، ولو بطَرفة عين بعده ، فالحقّ حقُّ الأول . وسواءُ كان الثاني أفضل منه أو مثلَه أو دونه ... و (لكن) لو قام اثنان فصاعداً (ثلاثةٌ أو أربعة أو أكثر) معاً ، في وقت واحد ، ويُئِس من معرفة أيّهما (أو أيّهم) سبَقت بَيعته ، نُظِر أفضلها وأسوسُها (أو أفضلهم وأسوسهم) فالحق له ، ووجَب نزعُ الآخَرِ (أو الآخَرين من الخلافة) ... ومن البِرّ تقليدُ الأسوس (الأحسن سياسة ، وتقديمُه للخلافة). فإنِ استوى (اثنان من المتنازعين على الخلافة في الفضل) قُدّم الأسوس- نعَمْ ، وإن كان أقلّ فضلاً - إذا كان مؤدّياً للفرائض والسُنَن مجتَنِباً للكبائر مستَتِراً بالصغائر ، لأن الغَرض من الإمامة حُسنَ السياسة والقوةَ على القيام بالأمور . فإنِ استويا في الفضل والسياسة أُقرع بينهما أو نُظِر في غيرهما (تلافياً للنزاع بينهما أو بين مناصريهما) . والله ، عزّ وجلّ ، لا يُضيّق على عبادِه (مثل) هذا الضيقِ ولا يوقِفهم على (مثلِ) هذا الحَرج » .

● وأما رسالة الفُتيا أو « بابٌ في تسمية من رُوِيَ عنهم من أصحابِ رسولِ الله ﷺ على مراتبِهم في كَثرة الفُتيا فقط ، وفيمن بعدهم إلى زماننا هذا [1] على مراتبهم في كَثرة الفتيا فقط ، وكيف تيسّر فيمن تقاربت فُتياهم ، رضوان الله عليهم » (جوامع السيرة وخمس رسائل أُخرى ، ص ٣١٩ – ٣٣٥) فيَرِد فيها أسماءُ أربعمِائة وواحد وستِين فيهم عشرون امرأة [2] .

ويَختم ابن حزم جَدوله هذا من أصحاب الإفتاء بالملاحظة التالية :

« فهؤلاء أهل الاجتهاد من أهل العِناية والتوفّر على طلب علمِ أحكام القرآن وفِقه كلام رسول الله ﷺ ، وإجماع العلماء واختلافهم والاحتياط لأنفسهم فيما يَدينون به ربَّهم تعالى [3] ، وقلّما فاتنا من أهل هذه الصِفة أحدٌ . والحمدُ لله ربِّ العالمين . وأما من قلّد دينَه رجل لا يَعدو [4] مذهبه فليس من أهلِ العلم بالاجتهاد ولا يُذكر في جُملتهم ، وإنما يُذكر في أهل التقليد لا في أهل الاجتهاد مِمن ذكرنا » .

● لابن حزم رسالةٌ قصيرة عنوانها « جُمَلٌ من فتوح الإسلام بعد رسول الله ﷺ » (جوامع السيرة وخمس رسائل أُخرى ، ص ٣٣٩ – ٣٥٠) .

---

(١) الى زمان ابن حزم (ت ٤٥٦هـ = ١٠٥٦م) .

(٢) يبدو ان النسخ المختلفة تختلف ايضا في عدد الاسماء المثبتة فيها . يقول ابن حزم (ص ٣٢٣) : « فهذه (الاسماء التي مرت) مائة واثنان واربعون رجلا وعشرون امرأة . فالجميع مائتان واثنان وستون » . غير ان عددها كلها في النسخة المطبوعة مائة وستة واربعون .

(٣) دان فلان ربه : اطاعه .

(٤) من قلد دينه رجل (من قلد في امور دينه رجلا واحدا) لا يعدوه (لا يجاوزه الى تقليد نفر اخرين) ... أي من اقتدى في امور دينه برجل واحد فكأنه اقام ذلك الرجل الواحد في مقام « محمد صلى الله عليه وسلم » (وهذا جهل) .

قال ابن حزم في مَطلع هذه الرسالة :

« لما توفّي رسول الله ﷺ ارتدّ أكثر العرب وثبَت أهل البحرتين (المدينتين) من أهلِ مكةَ والطائف وكثيرٌ ممن سكن اليَمن : فبعضٌ كفرَ وارتدّ ، وبعضٌ قال : أُصلّي ولا أُؤدي الزكاة [١] . فأذعَن جمهور الصحابة إلى مسالمتهم ، وأبى ذلك أبو بكر ..... وبعَث أبو بكر ، رضي الله عنه ، البُعوث حتى قهر المرتدين وراجع الناسُ الإسلام » .

وفي ختام هذه الرسالة يقول ابن حزم :

« ثم افتتح السلطان العادل محمود بن سُبُكتُكين [٢] فتوحاتٍ متّصلات — إلى أن مات ، رحمه الله تعالى — : بلاداً عظيمة في الهند هي الآن مسكونة بالمسلمين معمورة بطلاب الحديث والقرآن ... وبلّغتُ في عام إحدى وثلاثين وأربعمائة أنه أسلم أهل سَلا وتكرور [٣] ، وهما أُمتان عظيمتان من بلادِ السودان [٤] ... »

---

(١) هنالك خلاف في معنى « ردة » (بكسرالراء) العرب بعد وفاة الرسول . يبدو ان اهل شرق بلاد العرب خاصة ارادوا ان يجمعوا الزكاة من منطقتهم فينفقوا منها على منطقتهم اولا ثم يرسلوا ما يتبقى الى المدينة . وقد كانت العادة في ايام الرسول ان تأتي زكاة جميع المناطق كاملة الى المدينة ثم يعاد الى كل منطقة ما تحتاج اليه من المال . يدلنا على ذلك قول ابي بكر : « لو منعوني عقال (بكسر العين : زكاة) بعير (واحد) كانوا يرسلونه الى رسول الله لقاتلتهم عليه » .

(٢) اشهر ملوك الدولة الغزنوية (عاصمتها غزنة ، في الافغان اليوم) ؛ كانت له فتوح واسعة في الهند . كانت وفاته سنة ٤٢١هـ (١٠٣٠م).

(٣) سلا (والاصح سلى) : بلدة في المغرب قرب الرباط (راجع القاموس المحيط ٤:٣٤٤) . والملموح هنا انها مكان في السودان الغربي (في غربي قارة افريقية) . والتكرور (بالضم) : جبل من السودان وبلد في المغرب (تاج العروس ١٠:٢٨٩) .

(٤) السودان هنا : غربي قارة افريقية على جانبي خط الاستواء .

أما في خِلال ذلك فإن ابن حزم يسرُد الفتوح على سبيل التعداد في الأكثر.

● وكذلك لابن حزم رسالة عنوانها « أسماء الخلفاء المهْديين والأئمة أمراء المؤمنين وأسماء الولاة (الذين تَوَلَّوْا) ، من قريش ومن بني هاشم ، أمورَ المسلمين ، وذِكر مُدَدِهم إلى زماننا » (جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى ، ص ٣٥٣ – ٣٨١) .

هذه الرسالة في تاريخ المشرق ، من لدُنْ خِلافة أبي بكر إلى ولاية القائم بالله العباسيّ . ولم يَعرِض ابن حزم في هذه الرسالة لشيء من تاريخ المغرب والأندلس إلا في استطراد يسير عارض .

ومما يجدُر الاستشهاد به من هذه الرسالة ما يلي :

– ص (٣٥٧) : « وبويع يزيد بن معاوية... وامتنع من بَيعته الحُسين ابن عليّ وعبدُ الله بن الزُبير . فأمـا الحسينُ عليه السلام والرحمة فنهض إلى الكوفة فقُتِل قبل دخولها . وهو ثالثة مصائب الإسلام بعد أمير المؤمنين عثمان أو رابعُها بعد عُمَر بنِ الخطـاب ... لأن المسلمين استُضيموا في قتله ظلماً علانية » .

– (ص ٣٦٥) : « وانقطعت دولة بني أُميّة وكانت دولةً عربية [١] لم يتخذوا قاعدةً [٢] ، إنما كانت سُكنى كلّ امرِىءٍ منهم في داره وضيْعته التي كانت له قبل الخلافة ، ولا أكثروا احْتِجان [٣] الأموال ولا بناء القصور ، ولا استعملوا معَ المسلمين أن يخاطبوهم بالتمويل ولا التسويد [٤] ويكاتبوهم بالعبودية والمُلْك ، ولا تقبيلِ الأرض ولا رِجلٍ ولا يدٍ ، وإنما كان غرَضُهم الطاعةَ

(١) دولة عربية ، اعرابية بدائية او عربية عصبية (او كلاهما) .
(٢) لم يتخذوا قاعدة (عاصمة) ، والمقصود هنا « قصرا مركزا للخليفة » .
(٣) احتجن المال : جمعه (من غير حق ، اساء الامانة فيه) .
(٤) التمويل (قولهم : يا مولاي) والتسويد (قولهم : يا سيدي) من حاشية لاحسان عباس (ص ٣٦٥) .

الصحيحة من التَوْلية والعَزل في أقاصي البـــلاد . فكانوا يَعزِلون العمال [1] ويولـّون الآخر في الأندلس وفي السِند وفي خُراسان وفي أرمينية وفي اليمن فما بين هذه البلاد » .

– (ص ٣٦٦) : « وانتقـل الأمر إلى بني العباس ... وكانت دولتُهم أعجمية سَقطت فيها دواوين العرب [2] وغلب عجَم خُراسان على الأمر . وعاد الأمر مُلكاً عضوضاً مُحقـّقاً كِسرويا [3] . إلا أنهم لم يُعلنوا بسَبِّ أحدٍ من الصحابة ، رضوان الله عليهم ، بخِلاف ما كان بنو أميّة يستعملون من لـَعْن [4] عليّ بن أبي طالبٍ رضوان الله عليه ولـَعْنِ بنيه الطـاهرين بني الزهراء [5]. وكلهم كان على ذلك حاشا عُمرَ بنِ عبد العزيز ويزيد بن الوليد ، رَحمهما الله تعالى ، فإنهما لم يَستجيزا ذلك .

« وافترقت في ولاية أبي العباس [6] كلمة المسلمين ، فخرج عنهم من مُنقَطع

---

(١) كذا في الاصل المطبوع ، ولعلها « يعزلون العامل ويولون الآخر » .

(٢) دواوين العرب : المبالغ التي كانت تدفع لاشراف العرب من بيت المال لمكانتهم (او مكانة اسلافهم) في الجهاد ، الخ .

(٣) الملك العضوض (فيه شدة وظلم) المحقق (المحكم الذي لا ينجو منه أحد) الكسروي (الشبيه بحال كسرى ملك العجم من الابهة والتفرد).

(٤) اللعن او السب (هنا) : التعريض بحقهم او بحالهم في الخلافة (كانوا يذكرون على المنبر في عقب خطبة الجمعة ان لا حق لهم في الخلافة. فأبطل ذلك عمر بن عبد العزيز وجعل مكان ذلك السبب تـلاوة الآية الكريمة : « ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهي عن الفحشاء والمنكر والبغي ، يعظكم لعلكم تذكرون » ـــ ١٦ : ٩٠ ، سورة النحل ـــ ولا تزال هذه الآية تتلى في اخـــر كل خطبة للجمعـــة فـــي كل مسجـــد) .

(٥) الزهراء : البيضاء (لقب فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليـــه وسلـــم) .

(٦) كذا في النسخة المطبوعة « في ولاية ابي العباس » (السفاح اول الخلفاء العباسيين) . ويعلق عليها احســـان عباس (ص ٣٦٦ : الحاشية ١) « لعلها بني العباس » (وذلك صواب) .

الزابَيْنِ [١] دون إفريقية إلى البحر وبلادِ السودان [٢]، فتغلّب في هذه البلاد طوائف من الخوارج جماعية وشيعة ومعتزلة [٣] من وَلدِ ادريسَ وسليمانَ ابنَي عبدِ الله بن الحسن بن الحسن بن عليٍّ بن أبي‌طالب، ظهروا في نواحي بلاد البربر. ومنهم (نفرٌ) مِن وَلدِ معاوية بن هشام بن عبدالملك تغلّبوا على‌الأندلس، وكثيرٌ من غيرهم. وأيضاً في خلال هذه الأمور تغلّب الكَفرة على نصفِ الأندلس وعلى نحو نصفِ السِند».

– (ص ٣٧٦ – ٣٧٧): «وفي أيام (المقتدر [٤]) فسدت الخِلافة ورقّت أمورُ الإسلام، وظهرت غالية الروافض[٥] الكفَرة فغلبوا على كثيرٍ من البلاد

---

(١) منقطع الزابين : آخر الزابين (والزاب مقاطعة بين تلمسان في جنوب الجزائر اليوم من ناحية سجلماسة في المغرب من ناحية ثانية) : في آخر المعمور .

(٢) افريقية : المغرب الادنى (القطر التونسي اليوم وجزء من شرقي الجزائر) . السودان : حزام في منتصف قارة افريقية يمتد من جنوب مصر شرقا الى جنوب الجزائر غربا .

(٣) جماعية (؟) . وشيعة (يقولون بوجوب تقديم علي بن أبي طالب في الخلافة لنص من الرسول على ذلك ثم حصر الخلافة في نسل الامام علي ، على اختلاف بينهم في سياقة الخلافة في نسل علي : الحسين بن علي ، محمد بن علي من امرأته خولة الحنفية ، اسماعيل بن جعفر الصادق ، الخ) . المعتزلة (فرق فكرية تقدم العقل في الحكم في الامور الدينية على الرواية ، اذا تعارضت الرواية وحكم العقل) .

(٤) المقتدر : الخليفة العباسي أبو الفضل جعفر بن أحمد بن طلحة ، بويع وله من العمر ثلاث عشرة سنة . ثم خلع لصغر سنه ثم أعيد الى الخلافة وطالت مدته نحو خمس وعشرين سنة كثر الضعف والاضطراب في اثنائها والقتال . وقتل المقتدر سنة ٣٢٠هـ (٩٣٢م) .

(٥) الغالية (المتطرفون من كل فرقة) . غالية الشيعة (الذين يؤلهون الامام علي ، مثلا) . غالية الروافض (الذين يكفرون من يقبل خلافة أبي بكر وعمر) .

وتسمَّوْا بإمرة المؤمنين ، وسلَك سبيلَهم في ذلك مَن تغلّب على الأندلس من وَلدِ هشام بن عبد الملك بن مَروان ، وكانوا قبل ذلك يتوقفون عن التَسمّي بذلك ولا يَتعدَّوْن التسمّي بالإمرة فقط . وسلَك سبيلَهم في ذلك في زمانِنا مَن تغلّب على الجهات من وَلدِ أمير المؤمنين الحسن بن عليّ ، رضي الله عنهما ، واختلّ النظام جُملةً » .

● ولابن حزم رسالة في « فضائل الأندلس وأهلها » أو « رسالة في فضل أهل الأندلس » ، كتبها ابن حزم رداً على ابن الربيب القَيْرواني (ت ٤٣٠ هـ = ١٠٣٨ – ١٠٣٩ م) كان أبو علي الحسن بن محمـــد بن الربيب القيرواني قد كتب إلى أبي المُغيرة عبدالوهاب بن أحمد بن حزم (ت٤٣٨ هـ =١٠٤٦م)، وهو ابن عمّ ابن حزم الكبير ، رسالة يذكر فيها تقصير أهل الأندلس في تخليد أخبار علمائهم وسِيَر ملوكهم . وفي الحق أن ابن الربيب قد لام أهل الأندلس لتقصيرهم عن أهل المشرق في تأليف الكتب. إن ابن الربيب يقول في رسالته : (مخاطباً أبا المغيرة) [١] :

« فإن قلتَ : إنه كان مثلُ ذلك من علمائنا ، وألّفوا كتُباً لكن لم تصِل إلينا ، فهذه دعْوى لم يَصحَبها تحقيق لأنه ليس بيننا وبينكم (بين الأندلس وتونُس) غيرُ رَوْحةِ راكبٍ أو رحلةِ قارب [٢] ، لو نفَثَ من بلدكم مَصدورٌ لأسمعَ من ببَلدِنا في القبور ، فضلاً عمَّن في الدورِ والقصور » [٣] .

---

(١) فضائل الاندلس واهلها ٢–٣ ، نفح الطيب ١٥٨:٣ .

(٢) روحة راكب (بقدر ما يقطع المسافر منذ وقت الاصيل الى طلـــوع الشمس في اليوم التالي : نحو مرحلتين او نحو ستة عشر كيلومترا ؛ او رحلة قارب (مركب بحري يقطع المسافة ما بين شاطىء الاندلس وشاطىء المغرب : نحو عشرين كيلومترا في اضيق مكان من ذلك) — اي مسافة قصيرة .

(٣) المصدور : المصاب بالسل (ويكون نفثه ضعيفا) ومع ذلك لو نفث ذلك المصدور لكان صوت تنفسه (لقصر تلك المسافة) عاليا الى درجة يسمع نفثته من في القبور (أي الاموات) فضلا عمـــن في الدور أو القصور (الاحياء) .

وقد ردّ ابن حزم الكبير على رسالة ابن الربيب بفصلٍ طويل افتخر فيه بأهل الأندلس ومؤلـّفيهم وفضّـل المؤلفين الأندلسيين على أندادهم من أهـل المشرق . وفي هذه الرسالة من مناحي التاريخ أمور :

– إن وطن الإنسان ليس ، في جميع الأحوال ، مسقطَ رأسه ، ولكن مكان إنتاجه الفِكري في مَسقط رأسه نفسه أو في بلدِ هجرته .

– وابن حزم الكبير لا يُنكِر فضل بغداد ، بل يرفعها في العلم والأدب والتأليف فوق كل البلاد، غير أنه لا يريد أن يرى بغداد تغمُرُ الأندلسَ بطوفان تآليفها فتذهب شهرة الأندلس ويُنسى فضلـُها .

– وابن حزم الكبير يتألم من حال أهل الأندلس وما وقـَر في صدورِهم من الحسَد لمواطنيهم مَع إعجابهم بكل ما يَرِد عليهم من المشرق.

– ورسالة ابن حزم في « فضائل الأندلس وأهلها » فصلٌ في التاريخ الفِكري للأندلس ، فيها نِظرةٌ شِبه شاملة لجهود أهل الأندلس في فنونِ المعرفة المختلفة في الأدب والتاريخ والعلم والفلسفة وما إلى ذلك .

أنواع التأليف :

لمـّا بيّن ابن‌حزم فضلَ أهل الأندلس في التأليف ذكـَر ما ألـّفوه في الفنون المشهورة فقال [١] : « وإنما ذكـَرنا التآليف المستحقة للذِكر ، والتي تدخُل تحت الأقسام السبعة التي لا يؤلـّف عاقلٌ عالم إلا في أحَدها ، وهي : إمّا شيءٌ يخترعه لم يُسبَق إليه – أو شيء ناقص يُتِمّه – أو شيء مُستغلِق يشرَحه – أو شيء طويل يختصره دون أن يُخِل بشيء من معانيه – أو شيء

---

(١) فضائل الاندلس واهلها (نشرها صلاح الدين المنجد – دار الكتاب الجديد ، بيروت ، ١٣٨٧هـ = ١٩٦٨م) ، ص ١٨–١٩ ، نفح الطيب ٣ : ١٧٦ .

متفرّق يجمعه –أو شيء مختلط يرتّبه– أو شيء أخطأ فيه صاحبه يُصلحه ».

ومن غريب الاتفاق أن يكون الخوارزمي الرياضيّ ، والذي تُوفّي قبل ابن حزم بمائتين وخمسٍ وعشرين سنة ، قد ذكر في مقدمة كتابه « كتاب الجَبْرِ والمقابلة » أنواع التأليف فقال [١] :

« ولم تزَلِ العُلماء في الأزمنة الخالية والأمم الماضية يكتبون الكتب... وهم : إما رجلٌ سبق إلى ما لم يكن مُستخرجاً قبلَه فورّثه مَن بعده – وإما رجل شرح مما أبقى الأولون ما كان مُستغلقاً فأوضح طريقه وسهّل مسلكه وقرّب مأخذه – وإما رجل وجد في بعض الكتب خَللاً فلمّ شعَثَه وأقام أوَدَه [٢]... »

إن ابن حزم قد أخذ هذه الأقسام الأربعة فجعَلها سبعة .

– ومن أُسُسِ كتابة التاريخ ما ذكره ابن حزم في هذه الرسالة ، قال :[٣]

« ... وأضرَبنا عن التطويل جُملةً ، واقتصرنا على البراهين المنتخَبة من المقدّمات الصِحاح الراجعة إلى شهادة الحسّ وبديهة العقل بالصِحة ... »

فالاختصار وتحكيم العقل وشهادة الحس (في الاجتماع الإنساني) من أُسُس فلسفة التاريخ التي أكّدَها ابن خلدون بعد ابن حزم بثلاثة قرون ونصف قرن .

والتاريخ يكاد يكونُ شائعاً في جميع كتب ابن حزم – لطبيعة التاريخ

---

(١) كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي ، ص ١٥ (راجع تاريخ العلوم عند العرب للمؤلف ، ٣٤٥) .

(٢) لم شعثه (بفتح ففتح) : جمع ما تفرق منه في اماكن مختلفة . والاود (بفتح ففتح) : العوج (بكسر ففتح) . أقام أوده : قومه .

(٣) فضائل الاندلس واهلها ١٩ ، نفح الطيب ٣ : ١٧٧ .

بالإضافة إلى فنون المعرفة المختلفة ـ ففي « طوق الحمامة » (وهو في الأصل كتاب أدبٍ) ثم في كتاب « المِلَل والنِحَل » (وهو في الأصل كتاب كلام وفِقه وفلسفة) أشياءُ كثيرةٌ من التاريخ . فمن هذه الناحية يحتاج كتاب « طوقُ الحمامة » و كتاب « المِلَل والنِحَل » إلى دراسات خاصة في التاريخ ليس هذا الموجزُ مكاناً لها .

أما كتابُ « المِلَل والنِحَل » خاصة ففيه تاريخٌ للأديان ومقارنـــة بين الأديان، مكانها في الكلام على « الفقه » .

ابن حزم والسياسة :

والسياسة أقرب فنون المعرفة إلى التاريخ فإن مُعظم التاريخ « قصة الحياة السياسية في الأمم » .

كان ابن حزم مَلكيًّا أُموياً ينصُر بني أُمية في المشرق وفي المغرب ويفضّل دولتَيهم الأموية في دمشق والمروانية في قُرطبة على جميـع الدول الأخرى : على الدولة العباسية في المشرق وعلى ملوك الطوائف في الأندلس والمغرب . هذا مع أن المـُلك عموماً ليس من الإسلام، أعني المـُلك الذي هو شكلٌ من أشكال الحـكم لا المـُلك الذي هو الحـُكم وضبط الأمور .

ـ ففي القرآن الكريم (٢٧ : ٣٤ ، سورة النمل) : « قالت إن الملوكَ إذا دخلوا قريةً (بلداً ، مدينة) أفسدوها وجعلوا أعِزّةَ أهلِها أذِلّةً ، وكذلك يفعلون (في العـــادة) » . ولا ريبَ في أن الملِكَ إذا كان حاكماً صالحاً عادلاً فإنه لا يدخلُ في حُكم هذه الآية ، لأنه يكونُ مَلكاً بالمعنى العام ـ أي مالكاً أو حاكماً ـ لا بالمعنى الخاص الذي يتوهّم منه الملِكُ أنه يَملك الناس كما يملك أدوات منزله .

ـ ويُروى في الحديث قول الرسول ﷺ : « الخلافة بعدي ثلاثون عاماً ثم

تصيرُ إلى مُلكٍ عضوض » [1] .

وابن حزم نفسه يشير إلى سُوءِ « المُلك العَضوض » ولكن يراه في بني العباس لا في بني أُميّة [2] ثم يرى أيضاً أن بني العباس كانوا أفضل من بني أُمية في أمرِ السبّ واللعْن ، وذلك أن الأمويين كانوا يَلعَنون عليًّا ونَسْله على المنابر [3] ، ولم يفعل بنو العباس شيئاً من ذلك .

– وكذلك كَرِه الصحابة الأوّلون الوراثة في الحُكم – والوراثة أبرزُ خصائص المُلك العضوض . إن عُمر بن الخطاب لم يقاوم مجيء عليٍّ إلى الخلافة لأن عليًّا لم يكن أهلاً لها . لقد كان عليّ أهلاً للخلافة وزيادة ، وكان عُمر يَعرف ذلك . ولكن عمرَ وسائر الصحابة لم يَشاءوا ذلك لأن عليًّا كان يطلب الخلافة لقرابته من رسول الله (لأنه كان ابن عمّه وصِهرَه : زوج ابنتِه فاطمة) . ولم يشأِ الصحابة الأوّلون – وأشدُّهم في ذلك عُمر – أن تكون الخلافة من النسَب بالوراثة مُلكاً .

لقد كان لمَيْل ابن حزم عن بني العباس إلى بني أُمية أسبابٌ كثيرة، منها سببٌ شخصي هو أن أُسرةَ ابن حزم كانت تتمتع بولاء بني مروان في الأندلس، وكان هو وأبوه وزيريْن في تلك الدولة . ثم كان هنالك سببٌ عصبيّ ، فدولة بني مروان في الأندلس كانت استمراراً لدولة بني أُمية في الشام ، وكانت تلك

---

(1) لا يرد هذا الحديث عند البخاري ومسلم . ولكنه يرد من طريق سعيد ابن جمهان وحده في « سنن الترمذي » (بضم السين وبكسر التاء) : « الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك » (الترمذي – باب الفتن ، رقم ٤٨ ، راجع مسند الامام أحمد بن حنبل ٥: ٢٢٠ ، ٢٢١). وكلمة « عضوض » لم ترد في روايات هذا الحديث . وفي مسند أحمد (٤: ٢٧٣) : عاضا .

(2) راجع جوامع السيرة ٣٦٦ .

(3) مثلـه .

دولةً عربية . وكان للعرب عنده مكانة سامية لأن النبوّة كانت في العرب ولأن الخلافة الأولى كانت في العرب . بعدئذ كان هنالك سببٌ سياسي . أدرك ابن حزم أواخر الخلافة المروانية في الأندلس وأوائل عهدِ ملوك الطوائف ، وكان قد عرَف كيف كانت الدولة الإسلامية مُوحّدة من تخوم الصين شرقاً إلى شواطىء البحر الأخضر [1] غرباً ثم كيف بدأت تتقسّم منذ مطلع الخلافة العباسية . وكذلك كان قد عرَف كيف كانت الأندلس موحّدة في أيام خلفاء قُرطبة ثم كيف تقسّمت الأندلس نفسها بعد سقوط الخلافة المروانية (٤٢٢هـ = ١٠٣٠ م) حتى قال الشاعر في حُكام الأندلس :

وتفرّقوا شِيَعاً ، فكلّ قبيلة فيهـــا أميرُ المؤمنين ومِنبَرُ ؛

أو كما قال الآخر [2] :

مِمّا يُزهّدني في أرضِ أندلُسٍ ألقابُ معتضد فيها ومعتمدِ :
ألقابُ مملكةٍ في غيرِ موضعِها كالهِرّ يحكي انتفاخاً صورة الأسد.

وكذلك كان ثمّةَ سببٌ ديني هو الخوفُ من تلك الفِتَنِ والحروب التي كانت تثورُ بين مُلوك الطوائف إلى حدّ أن هذه الدول المسلمة كان بعضُهـا يقاتل بعضاً ثم ينتصر بعضها بالأمراء النصارى على بَعضٍ . ولا ريب أيضاً في أن القوة التي كان ابن حزم يَعرِفها من تاريخ الأسرتين الأمويتين في المشرق والمغرب قد حملته على تفضيل تينِكَ الدولتين على دوَلِ ملوك الطوائف التي كانت صورة للضَعف السياسي والعسكري وللخضوع المذِلّ لأمراء النصارى الإسبان .

---

(١) الاطلسي (الاطلنطيكي) : غرب أوروبة وقارة افريقية .
(٢) ابن رشيق القيرواني (نفح الطيب ١ : ٢١٤ ، راجع ٤ : ٢٥٥) . وينسب ابن خلدون هذين البيتين في مقدمته (المطبعة الادبية ، ١٩٠٢) ، ص ١٥٥ ، ٢٢٩ (مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني) ص ٢٧٥ ، ٤٠٥ الى ابن شرف .

الفقه عند ابن حزم

إنّ شهرةَ ابن حزم تقومُ في المكان الأوّل على أنـّه فقيهٌ وأنه أيضاً صاحبُ مذهبٍ في الفِقه . والفِقه بابٌ واسع منه الأصول أو القواعدُ العامة التي تُبنى عليها الفروع والأحكام . ثم هنالك الفروع وهي مُفرداتُ العباداتِ ووجوه المعاملاتِ (كالبيعِ والزَواج) .

وسيكونُ جُلّ اهتمامي هنا بالأصولِ التي هي القواعدُ العامّة التي تجْعَل ابنَ حزم شديدَ الاختلافِ من غيرِه من الفُقهاء . وفيما يلي مُوجَزٌ لفصلٍ قصيرٍ في الأصول لابنِ حزم [1] :

الإسلامُ يُؤخَذ مِن القرآن ومِمّا صحّ من الحديث عن رسول الله ، إما بروايةِ جميع عُلماءِ الأمّة عنه ، وهذا هو الإجماعُ ، أو بنقل جماعةٍ عنه ، وهو نقلُ الكافـّة ، وإما برواية الثقات واحداً عن واحدٍ حتى يبلُغَ (الناقلون في النقل) إليه عليه السلام ★ والقُرآنُ يَنْسخُ القرآنَ ، والسُنّة (الحديث)

---

(1) راجع ذلك في مقدمة كتاب « المحلي » . ولقد جرد جمال الدين القياسمي (ت ١٣٣٢هـ = ١٩١٤م) ، امام اهل الشام في عصره شيئا من ذلك في رسالة قصيرة طبعها مع غيرها في « مجموع رسائل في أصول التفسير وأصول الفقه » ، دمشق (مطبعة الفيحاء) ١٣٣١هـ .

تَنْسخُ السُنّةَ والقُرآن [١] ★ والإجماع هو (ما وقع اليقين فيه) أن جميعَ أصحابِ رسول الله عَرفوا به وقالوا به ولم يختلف منهم أحدٌ ، كيَقينِنا أنهم كُلّهم [٢] صلّوا معَه الصلواتِ الخمس ★ والواجبُ إذا اختلف الناسُ أو نازع واحدٌ منهم في مسألةٍ ما أن يرْجِعَ (في تَيَقُّنٍ) ذلك إلى القرآن والسُنّة ، لا إلى شيء غيرهما . ولا يجوز الرجوعُ إلى عملِ أهلِ المدينة [٣] ولا إلى عمل غيرهم ★ ولا يحِلّ القولُ بالقياس في الدين ولا بالرأي [٤] ، لأن الله أمر – عند التنازع – بالردِ (بالرجوع) إلى كتابهِ (القرآن) وإلى

---

(١) نسخ الله الآية : أزال حكمها (المعجم الوسيط ٩٢٤) ، اي أبطل العمل بها (مع بقائها مقروءة في المصحف او حذفها من المصحف) .
— ومن المستغرب عند ابن حزم قوله ان السنة (حديث رسول الله) ينسخ الآية من القرآن .

(٢) أي صحابة رسول الله .

(٣) جعل مالك ابن انس (ت ١٧٩هـ = ٧٩٥م) « عمل أهل المدينة » (أي العرف او العادات المعمول بها في المدينة) من مصادر التشريع ، لان أهل المدينة يروون تلك العادات عن اسلافهم الذين عاصروا الرسول ورأوا اعماله واقتدوا (بفتح الدال) به أو أن الرسول رأى اعمالهم تلك فاستحسنها او سكت عنها (فلم ينكرها) .

(٤) القياس : حمل فرع على أصل لعلة مشتركة بينهما كالحكم بتحريم شراب مسكر (لم يرد نص بتحريمه لانه متأخر عن ظهور الاسلام أو لانه لم يكن معروفا في البيئة الاسلامية عند ظهور الاسلام ، كالويسكي مثلا) حملا على الخمر لاشتراكهما في علة التحريم وهو الاسكار (المعجم الوسيط ٧٧٦) . والرأي : الحكم باباحة أمر أو خطره (مما لم يرد فيه نص ، ولكن العقل الانساني دل على فائدته او ضرره ، كجواز دفع كراء البيوت مقدما (قبل أن يكون المستأجر قد استفاد من السكنى فيها) او مؤخرا (بعد ان يكون المستأجر قد استفاد من السكنى فائدة كاملة ولم يدفع الى المالك شيئا من أجرة البيت او المسكن) .

(حديث) رسولِهِ ، وقد قال الله تعالى : « ما فرّطْنا في الكتابِ [1] من شيء » (٦ : ٣٨ ، سورة الانعام) ★ ولا يحِلّ لنا اتّباعُ شريعةِ نبيّ قبلَ نَبيّنا [2] ★ ولا يَحِلُّ لأحدٍ أن يُقلّد [3] أحداً لا حيًّا ولا ميْتاً. ويجب على كلّ مسلمٍ أن يجتهد بحَسْبِ طاقته (في عقله وعلمه) . وإنّ مَن يسألُ عن دينه [4] فإنما يريدُ أن يَعْرِفَ ما ألزمَه اللهُ من أمور الإسلام ، فيسألُ العلماء عمّا جاء في تلك الأمورِ من قولِ الله تعالى أو من قول رسول الله . ولا يجوزُ له أن يقبَل مِن المسؤول لا رأياً ولا قياساً ★ وكلّ فرْضٍ كلّفه الله الإنسانَ ، فإنّ الإنسان (في العادة) قادرٌ عليه . فإنْ قدَر على ذلك الفَرْض لزمَه [5] ، وان عجَز عنه جُملةً سقط ذلك الفرض عنه جُملة . وإنْ قوي على بعضه وعجَز عن بعضه الآخر ، سقط عنه ما عجَز عنه ولزِمه ما قدَر

---

(١) فرط في الشيء : تركه أو أغفله أو أهمله أو قصر فيـــه . الكتاب : القرآن الكريم . — لا شك في ان القرآن الكريم قد جمع كل أسس الحياة ، ولكن القرآن الكريم لم يذكر جميع التفاصيل من أحوال الحياة. ولذلك يقال : جاء القرآن مجملا لوجوه التشريع وكان الحديث لتفصيل تلك الوجوه او لشرحها وتبيانها . فالصلوات الخمس وعدد ركعاتها غير مفصلة في القرآن بل في الحديث .

(٢) الاسلام لم ينسخ (يبطل) الاديان السماوية السابقة (كاليهوديـــة والنصرانية) ولكنه نسخ شرعيهما (أي أبطل العمـــل بشرعيهما في العبادات والمعاملات) . فمع الاعتقاد بنبوة موسى وعيسى وابراهيم ونوح عليهم السلام ، فانه لا يجـــوز للمسلم أن يعمـــل بشيء مـــن شرعهما مخالف لما جاء في الاســـلام .

(٣) التقليد : ان يتبع رجل رجلا آخر في امر من امور الدين بلا حجة ملزمة أو دليل واضح (راجع المعجم الوسيط ٧٦٠ وتاريخ التشريـــع في الاسلام تأليف صبحي محمصاني ، الطبعة الثالثة ، بيروت (دار العلم للملايين) . ١٣٨٠هـ = ١٩٦١ ، ص ١٨٥ .

(٤) عن امر من امور الدين (في العبادات خاصة) .

(٥) لزمه : وجب عليـــه .

عليه قلَّ ذلك (الذي قدَرَ الإنسانُ عليه) أو كَثُرَ ★ والمجتهدُ المخطىءُ أفضلُ عند الله من المـُقلـِّدِ المـُصيب ★ والحقُّ مِن الأقوالِ في واحدٍ منها ، وسائرُها خطأ .

ونحن نقول : إن ابنَ حزم صاحبُ مذهب ، ولكن على التجَوُّز . لقد كان أبو حنيفةَ (ت ١٥٠ هـ = ٧٦٧ م) صاحبَ مذهبٍ لأنــه كان يقولُ بالرأي عند فقدان النصّ أو عند تفسير النصّ . أما ابن حزم فلم يفعلْ أكثرَ من جَمعه الأصول والفروع في أبوابٍ تشبهُ أبوابَ الفِقه ثم ردَّ أحكامها إلى ما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف .

أما الذي جعَل لابن حزم مذهباً فذلك ان ابن حزم منَع أن يأخُذ المسلمُ إلا بسبيلٍ واحــد ، هو سبيلُ الكِتاب (القرآن) والسُنّة (الحديث) وحدَهما وبظاهرِ لفظِهما ، بلا تأويلٍ ولا تعليل ولا رأي ولا قياس . ولا نُكْرَ في أن تشدّدَه في أمرِ الظاهرِ قــد أوقعَه في مشاكلَ كثيرةٍ في الأصولِ وفي الفروع أيضاً ، أكتفي منها هنا بمثلين :

(١) أما في الأصولِ فإن ابن حزم يُنكِرُ « الرأيَ » ، ولا يقبــلُ في الأحكامِ إلاّ النصّ . وقِصّة مُعاذِ بنِ جبَلٍ لمّا بعثَه رسول الله إلى اليمنِ قاضياً مشهورةٌ (تدلّ على صحّة العمل بالرأي في القضاء — والقضاءُ من أمور الدين) . قال رسولُ الله لِمُعاذٍ (لما أرسله قاضياً على اليمن) :

— يا مُعاذُ ، بماذا تحكُمُ ؟
— أحكُمُ بما أجِدُه في كتاب الله .
— فإن لم تَجدْهُ في كتاب الله ؟
— أرْجِعُ فيه إلى حديثِ رسولِ الله .
— فإنْ لم تجِدْه في حديثِ رسولِ الله ؟
— أجتهدُ فيه برأيي .

فقال رسولُ الله عندئذ : « الحمدُ لله الذي وفّقَ رسولَ الله لِما يُرضي الله » .

وفي مرّةٍ أُخرى يجعَلُ ابن حزم للعقل إدراكاً سليماً فيقول (التقريب لحدّ المنطق ، ص ١٧٦) :

« إنّ الحواسّ السليمةَ قد تُقصّر عن كثيرٍ من مُدْرَكاتها ، وقد تضعُفُ عنها ، وقد تُخطىء ، ثم لا يلبَثُ أن يَستبينَ للنفس غلطُها وتقصيرُها وما يَخفيَ عنها وتُدْرِكُه تامًّا على حقيقته . وإدراكُ العقلِ في كل ذلك إدراكٌ واحد . وبالجُملة ، فالعقلُ قوةٌ أفرَدَ الباري تعالى به النفسَ ولم يجعلْ فيه شَرِكةً لشيء من الجسد . وإدراك النفس من قِبَلِ الحواسّ فيه للجسد شَرِكة — والجسدُ كدِرٌ ثقيل — وإدراكها بالعقل ، إذا نظرَتْ به ولم تغلِب عليه الشهَواتُ الجسديّة أو سائرُ أخلاقِها المذمومةِ ، إدراكٌ صافٍ تامٌّ غيرُ مَشوبٍ » (مخلوط به شيء آخر أقل قيمة منه) .

وفي الأصول أيضاً يُنكِرُ ابنُ حزم فضلَ العقل إلاّ في فَهْمِ النصوص فيقول :

« فإذْ قد بَطلتْ كلُّ طريقٍ ادّعاها خُصومُنا في الوصول إلى الحقائق من الإلهام والتقليد ، وثبَتَ أن الخبرَ لا تُعلَمُ صِحّتُه بنفسه ، ولا يتميّز حقُّه من كذِبه ، وواجبُه من غير واجبِه ، إلا بدليلٍ من غيرِه . فقد صحّ أن المرجوعَ إليه حُجَجُ العقول وموجباتُها ، وصحّ أن العقل إنما هو مُميِّزٌ بين صِفات الأشياء الموجوداتِ وموقِفُ المستدلّ به على حقائقِ كيفيّات الأمور الكائناتِ وتمييز المُحال منها .

« وأمّا مَنِ ادّعى أن العقلَ يُحلّل أو يُحرّم ، أو أن العقلَ يُوجِد

عِلَلاً مُوجبة لِكونِ ما أظهرَ اللهُ الخالقُ تعالى في هذا العالم من أفاعيلهِ[1] الموجودةِ فيه من الشرائعِ وغير الشرائع فهوَ بمنزلةِ من أبْطَلَ موجَبَ العقلِ جُملة – وهما طَرفانِ أحدُهما أفرَط (جاوزَ الحدَّ في قولٍ أو فعل) فخرج عن حُكم العقلِ ، والثاني قصّر (فرّط) فخرج (أيضاً) عن حُكم العقل – ومَنِ ادّعى في العقلِ ما ليس فيه (فهوَ) كمَنَ أخرج منه ما فيه ، ولا فَرْقَ (بينهما) .

« ولا نعلمُ فرقة أبعدَ من طريقِ العقل من هاتين الفرقتين معاً : إحداهما التي تُبطِلُ حُجَجَ العقل جُملةً ، والثانيةُ التي تستدرك[2] بعقولها على خالِقها عزَّ وجلّ أشياءَ لم يَحْكُم فيها ربُّهم ، بزَعْمِهم ، فثَقّفوها هم ورتّبوها رُتَباً أوْجبوا أن لا محيدَ لربِّهم تعالى عنها[3] ، وأنه لا تَجري أفعالُه تعالى إلا تحت قوانينها .

«لقدِ افترى كِلا الفريقين على اللهِ عزّ وجلّ إفْكاً عظيماً وأتَوْا بما تقشعرّ منه جُلود أهلِ العقول . و (نحن) قد بَيّنّا أن حقيقةَ العقل إنما هي تمييزُ الأشياء المدْرَكة بالحواسّ وبالفَهْم ومَعرِفةُ صِفاتها التي هي عليها جاريةٌ على ما هي عليه فقط من إيجابِ حدوث العالم ، وأن الخالق واحد لم يزل ، وصِحّة نُبوّة مَن قامتِ الدلائلُ على نُبوّتِه ، ووجوبُ طاعةِ من توَعّدنا بالنار على مَعصيتِه ، والعملُ بما صَحّحَه العقلُ من ذلك كلّه وسائرُ ما في العالم موجودٌ

(١) راجع « الاحكام في اصول الاحكام » (طبعة احمد شاكر ، مصر) (بلا تاريخ) ، ص ٢٧ : « وصح ان العقل انما هو مميز بين صفات الاشياء الموجودات .... واما من ادعى ان العقل يحلل او يحرم ، او ان العقل يوجد عللا موجبة ... » .

(٢) استدرك فلان على فلان شيئا : اكمل نقصه أو ذكر بشيء كان الاول قد نسيه أو أهمله . والمقصود هنا : أن الفلاسفة وضعوا قوانين تنطبق على أفعال الله في هذه الدنيا أو تكون منهجا لافعال الله .

(٣) لا محيد عنها : لا ميل عنها ، لا تفلتا منها .

– ما عدا الشرائعَ – وأن يُوقِف على كيْفيّات كلٍّ ذلك فقط .

« فأما أن يكون العقل يُوجبُ أن يكونَ الخِنزيرُ حراماً أو يكون التَيْس حلالاً ، أي أن تكون صلاةُ الظُهر أربعَ (ركعات) وصلاةُ المَغربِ ثلاثاً ... فهذا إمّا لا مجالَ للعقل فيه – لا في إيجابه ولا في المنع عنه – [1] . وإنما في العقلِ الفَهْمُ عنِ اللهِ تعالى لأوامره ... والإقرارُ بأنّ الله يفعَلُ ما يشاء (ولو لم يكن ذلك مقبولاً في عقولنا) . ولو شاء (اللهُ) أن يُحَرِّمَ ما أحلّ أو يُحِلَّ ما حرّمَ لكانَ ذلك له تعالى . ولو فعَلَه لكانَ فرْضاً علينا الانقيادُ لكلّ ذلك ، ولا مزيدَ » (انتهى هذا النصّ الطويل من ابن حزم) .

(٢) أما المشاكلُ في الفُروع فهيَ أحياناً أشدُّ حرَجاً ، فإن الوقوفَ بها عند ظاهرِ اللفظِ أجبرَ أصحابَ الظاهر ، من داوودَ الظاهري (ت ٢٧٠ هـ = ٨٨٤ م) مُؤسّسِ المذهبِ إلى ابنِ حزم كبيرِ رجالهِ ، على قولِ أشياءَ يأباها المنطِقُ والعُرف والذوق . أوْرَدَ محمّدُ أبو زهرةَ [2] القضيّةَ التالية :

« ولقد أدّى استِمْساكُه [3] بالنصوص وظواهرِها إلى غرائبَ حتى إنه لَيقولُ : إنّ سُؤرَ [4] الخِنزير طاهرٌ ، بينما سُؤرُ الكلب يجعلُ الإناءَ الذي لعَق [5] فيه (الكلب) يُوجبُ غسلَه سَبعاً إحداهُنّ بالتراب .

---

(١) « اما » تكون للتخيير او للتفاضل بين أمرين . فيبدو أن النص ينقص هنا جملة أو اكثر .

(٢) راجع « ابن حزم : حياته وعصره – آراؤه الفقهية » ، تأليف محمد أبي زهرة ، مصر (ناشره : دار الفكر العربي) ١٣٧٣هـ = ١٩٥٤م (تاريخ المقدمة) ، ص ٣٩٣ .

(٣) استمساكه (استمساك ابن حزم) .

(٤) السؤر : بقية الشيء (هنا : بقية الماء بعد أن يشرب الكلب أو غيره مَن اناء ما) .

(٥) « لعق » تستعمل للطعام . المقصود « ولغ » (تناول الماء بلسانه ، كما يفعل الكلب مثلا) .

وإنّ ذلك لغريبٌ كلَّ الغَرابـة لأنَّ النصّ (في رأيه) وَرَدَ في الكلب ، فبَقِيَ سُؤرُ الخِنزير على أصلِ النصّ [1] . وهو يَرى أن بَوْل الحيَوان — ولو كان كلباً أو خِنزيراً — طاهرٌ لا يُنَجِّسُ الماء ، بينما يَنْجَس الماءُ ببَوْلِ الإنسان فلا يجوزُ الوضوءُ منه. وهذه إحدى غرائبِ الظاهريّة » .

وخلاصةُ هذا المقطع ما يلي :

إنّ الشرعَ الإسلامي نصّ على أن سُؤرَ الكلب نجس. فسؤر الكلب — من أجلِ هذا النصّ الشرعيّ — نَجِسٌ — ولكنّ الشرعَ لم يَنُصّ على نجاسةِ سؤرِ الخِنزير (وإن كان قد نصّ على نجاسةِ الخِنزير نفسه) فبَقِيَ سُؤرُ الخنزيرِ طاهراً .

وقد جَمعَ محمّدُ أبو زهرة مقطعَهُ السابقَ من مقاطعَ عِدّة وَرَدَت في « المُحلّى » . قال ابنُ حزم في « المُحلّى » (١ : ١٠٩) : « فإن وَلَغ في الإناء كلبٌ — أيّ إناءٍ كان وأيُّ كلبٍ كان ، كلبُ صيْدٍ أو غيرُه ، صغيراً أو كبيراً — فالفَرْض إهْراق [2] ما في ذلك الإناء كائناً مـا كان ثم يُغْسل (ذلك الإناء بالماء سَبْعَ مرّاتٍ ولا بُدّ، أُولاهن [3] بالتُراب مَعَ الماء ولا بُدّ). وذلك الماءُ الذي يُطهِّر (يُغسَلُ) به الإناء طاهرٌ حَلال . ولكن إذا أكل الكلبُ في الإناءِ ولم يَلَغْ فيه أو (إذا) أدخلَ رِجْله أو ذنَبَه أو وقَعَ بكُلّـهِ فيه لم يَلزَمْ غسلُ الإناء ولا هَرْقُ مـا فيه البَتّةَ ، وهو

(١) بما أن النص قد ذكر الكلب ولم يذكر الخنزير ، فان الظاهرية يحكمون بالنجاسة على سؤر الكلب ولا يحكمون على سؤر الخنزير بالنجاسة لان سؤر الخنزير لم يذكر نصا (فيبقى سؤر الخنزير خارجا من حكم النجاسة : طاهرا) .

(٢) هرق الماء هرقا (بفتح فسكون) : صبه، وهراق الماء (بالهاء بدل الهمزة : في أراق) هراقة (بكسر الهاء) : هرق (ولا يقال اهراق) .

(٣) الحديث يذكر « واحدة منهن بالتراب » (يحسن أن تكون الاولى — كما يذكر ابن حزم) ..

حلالٌ طاهرٌ كـلُّه كما كان . وكذلك لو ولَغَ كلبٌ في بُقعة من الأرض أو في يدِ إنسانٍ أو في ما لا يُسمّى إناءً [١] فلا يلزَمُ غسلُ شيءٍ من ذلك ولا هرقُ ما فيه » .

وفي المحلّى (١:١١١) أيضاً :

« والماء الذي يُغسَلُ به الإناءُ (الذي ولَغ فيه كلب) طاهرٌ ، لأنه لم يأتِ نصٌّ باجتنابهِ ولا شريعةٌ إلاّ ما أخبرَنا به عليه السلام [٢] ، وما عدا ذلك فهُوَ ممّا لم يأذَنْ الله تعالى به [٣] . والماءُ (الذي غُسِلَ به ذلك الإناء الذي ولغ فيه كلبٌ) حَلالٌ شربهُ طاهرٌ فلا يحرمُ إلا بأمرٍ منه عليه السلام. وأما ما أكلَ فيه الكلبُ أو وقَعَ فيه أو دخلَ فيه بعضُ أعضائِه ، فلا غسلَ في ذلك ولا هرقَ [٤] لأنه حَلالٌ طاهرٌ قبلَ ذلك بيقين [٥] — إن كان ممّا أباحَه الله تعـــالى من المطاعم والمشارب وسائرِ المُباحات — فلا ينتقِلُ إلى التحريم والتنجيس إلا بنصّ لا بدعْوى [٦] » .

---

(١) وكذلك الحديث يذكر « اناء » فيرى ابن حزم ان الكلب اذا شرب من « وعاء » نسميه نحن « اناء » ينجس (بفتح الجيم أو ضمها) . أمـــا اذا شرب الكلب من يد انسان أو من حفرة في الارض أو لحس قطعة من الجليد ، فان يد الانسان والحفرة في الارض وقطعة الجليـــد لا تنجس .

(٢) ولا شريعة ... : لا يدخل في أمور الدين الا ما بلغنا اياه رسول الله.

(٣) وما عدا ذلك ... (كل ما لم يذكره رسول الله صلى الله عليـــه وسلم عن ربه تعالى فليس فيه حكم) .

(٤) هرق (بفتح فسكون : صب ، اراقة) .

(٥) ان الاناء الطاهر اذا شرب منه كلب نجس ذلك الاناء والماء الـــذي فيه . أما اذا « أكل » الكلب من اناء فيه طعام فلا ينجس الاناء ولا الطعـــام .

(٦) التحليل والتحريم لا يكون الا بنص (من القرآن او الحديث) . اما الدعوى (التخريج الفكري أو المنطقي) بلا نص فلا توجب في شيء تحليلا ولا تحريما .

وفي « المحلّى » أيضاً من هذا الباب (١:١٦٩) :

« وقال داوود[1] : بَوْلُ كلّ حيوانٍ ونجْوُه[2] — أُكِلَ لحمُه أو لم يُؤكَلْ — فهو طاهرٌ ، حاشا بَوْلِ الإنسانِ ونجْوِه فقط فهما نجسان » .

ابنُ حزم صاحبُ مذهبٍ فوجَب ، من أجل ذلك ، أن يكونَ مذهبه مختلفاً — كثيراً أو قليلاً — من المذاهب الباقية ، وإلاّ لمَا كان ثمّة مسوّغ لأن نعُدّ آراءه الفقهية مذهباً مخصوصاً . وبما أنّ المذاهبَ تقوم عـادة على « الأصول » (على القواعدِ العامّة التي ينطلق المذهبُ منها) أكثرَ ممّا تقوم على « الفروع » (على مفردات الأعمال في العبادة والمُعاملات) ، فإن من المستحسن أن نقولَ كلمة موجزة في أصولِ التشريع عامّةً ثم نرْجعَ إلى تفصيل أصولِ الدين وأصولِ التشريع عند ابنِ حزم خاصة، من لفظه هو مباشرة ثم من لفظنا نحن في تلخيص آرائه .

مصادر التشريع :

يقولُ ابنُ خلدون (المقدّمة ٨١٢ وما بعد) :

« إنّ أصولَ الفقه هو النظر في الأدلّة الشرعية من حيثُ تُؤخذ منها الأحكامُ والتكاليف . وأصول الأدلة الشرعية هي الكتابُ الذي هو القرآن ثم السُنّة المُبَيِّنة له . . . و (قد) أجمع الصحابة على وجوب العمل بما يصل إلينا من (السنّة) قولاً (من أحاديث رسول الله) أو فعلاً (من الأفعال والأعمال التي رُويَت لنا عن رسول الله) بالنقل الصحيح .

« ثم تنزّل الإجماع منزلتهما (منزلةَ القرآن والسُنّة من حيثُ أنه دليلٌ

---

(١) داوود الظاهري مؤسس المذهب الظاهري (راجع ، فوق ، ص ٣٤) .

(٢) النجو (بالجيم الساكنة) : الفضول الخارج من باب بدن الانسـان أو الحيوان .

شرعيٌّ أجمعَ الصحابة على الأخذِ بـه ، إذا لم يَجدوا نصًّا في القرآن أو في الحديث على أمرٍ طرأ في حياتنا العمليـة) . فصارَ الإجماع دليلاً ثابتاً في الشرعيّات .

« ثم نظـَرنا في طرُق استدلال الصحابةِ والسَلف بالكتاب والسنـّة ، فإذا هم يقيسون الأشباهَ منها بالأشباه ، ويُناظرون الأمثالَ بالأمثال.... فإن كثيراً من الواقعات بعد (رسول الله) لم تنـْدَرج في النصوص الثابتة ، فقاسوهـا بما ثبَت وألحقوهـا بما نـُص ّ عليه ، بشروطٍ في ذلك الإلحاق تُصحّحُ تلك المساواةَ بين الشبيهين أو المِثلين حتى يَغلِبَ على الظنّ أنّ حُكمَ الله تعالى فيهما واحدٌ . وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه ، وهو القياس ، وهو رابـعُ الأدلـّة » .

أمّا ابن حزم فإنه لم يقبَل من مصادر التشريـع هذه أو من الأدلـّة الشرعية غيرَ القرآن الكريم والحديث الشريف ثم قصَر أخذَه على ظاهرِ آياتِ القرآن وظاهر لفظ الحديث ، إلا أن يكونَ هنالك مانعٌ – مما ألِفَه العربُ في فهم الكلام – من اعتماد ظـاهرِ القرآنِ والحديثِ ، فيلجأ ابن حزم حينئذٍ إلى الاجتهاد في فهْمِ النصّ بقواعدِ اللغـة العربية من اللـُغةِ خاصةً ومن النحو والبلاغة .

ولقد بَسَط ابنُ حزم في الجزء الأول من كتابه « المـُحلـّى » أصول الدين وأصول الفِقه ثم أتبعهما بأصولِ التشريـع أو مصادره . وسأوردِها بلـَفْظه موجزة من مَطلع الجُزْء الأول من « المحلـّى » (ص ٢ وما بعد) :

أما بعدُ فإنـكم رَغِبتـُم أن نعملَ للمسائلِ المختصرة التي جمعناها في كتابنا « المجلـّى »[١] شرحاً مُختصراً أيضاً نقتصرُ فيه على قواعدِ البراهين بغيرِ

---

(١) المجلى كتاب موجز في الفقه شرحه ابن حزم في كتاب (المحلى) . ويبدو ان كتاب « المجلى » قد ضاع .

إكثار ليكونَ مأخذُه سهلاً على الطالب والمبتدىء ودَرَجاً[1] له إلى التبحّر في الحِجاج ومعرفةِ الاختلاف وتصحيحِ الدلائل المؤدية إلى معرفة الحقّ مما تنازع الناسُ فيه ، والإشراف على أحكامِ القرآنِ والوقوفِ على جَمْهرة السُنَنِ الثابتة عن رسول الله ﷺ وتمييزها مما لم يَصحّ ، والوقوفِ على الثِقاتِ من رُواة الأخبار وتمييزهم من غيرهم ، والتنبيهِ على فساد القياس وتناقُضه وتناقُضِ القائلين به ... ولِيَعلمَ من قرأ كتابَنا هذا أننا لم نحتجّ إلاّ بخبرٍ صحيحٍ من روايةِ الثقاتِ مسندٍ ، ولا خالَفْنا إلاّ خبراً ضعيفاً فبيَّنّا ضَعْفه ، أو منسوخاً فأوضحنا نسْخه (ص ٢) .

أوّل ما يلزَمُ كلَّ أحدٍ – ولا يَصحُّ الإسلامُ إلاّ به – أن يعلم المرءُ بقلبه علمَ يقينٍ وإخلاصٍ (ثم) يَنطِقَ بلسانه بأن لا إلهَ إلاّ الله وأن محمداً رسولُ الله. وتفسير هذه الجملة أن الله تعالى إلـهُ كلِّ شيءٍ دونَه وخالقُ كلِّ شيءٍ دونه . وأنه خَلقَ كُلَّ شيء لغيرِ علّةٍ أوْجَبت عليه أن يخلُقَ ، وأنّ النفسَ مخلوقةٌ وهي الروح نفسُه[2] . وأنه تعالى ليس كَمِثله شيء ولا يتمثّلُ في صورةِ شيءٍ مِمّا خَلقَ . وأنَّ النبوّة حقّ ، وأن محمّداً رسولُ الله إلى جميع الإنس والجِنّ كافرِهم ومُؤمِنهم . (ولقد) نسخَ الله بملّةِ (محمّد) كلَّ مِلّةٍ (أُخرى) وألزم أهلَ الأرضِ جِنَّهم وإنسَهُمُ اتّباعَ

---

(١) درجا (بفتح ففتح) : تمهيدا ومرقاة . يبدو لي ، من أماكن كثيرة في كتب ابن حزم ، أن ابن حزم كان يعرف كتاب « المدخل الى علم العدد » لنيقوماخس الجرشي (ت نحو ١٣٥م) . هذا الكتاب نقله الى العربية ثابت بن قرة (ت ٢٨٨هـ = ٩٠١م) . جاء في هذا الكتاب (بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٥٨م ، ص ١٥) : « ان هذه العلوم التعليمية (كالرياضيات والفيزياء ، الخ) تشبه المعابر والدرج والجسور ، وذلك أنها تنقل افهامنا وتصير بها من الاشياء المظنونة الى الاشياء المعقولة المعلومة (فيكون بعض العلوم واجبة الدرس قبل بعضها الاخر: يدرس الجبر قبل الهندسة ، وتدرس الفيزياء قبل الكيمياء ، الخ) .

(٢) الروح مذكر .

شريعتِه التي بَعثَهُ بها ، ولا يقبَلُ من أحدٍ سِواها، وأنّه عليه السلام خاتَمُ النبيّين لا نبيَّ بعدَه . وأنّ جميعَ النبيّين وعيسى ومحمّداً عليهم السلام عبيدُ الله تعالى مخلوقون وناسٌ كسائرِ الناس مولودون من ذكَرٍ وأُنثى إلاّ آدمَ وعيسى ، فإنّ آدمَ خلَقَهُ الله من تُرابٍ لا من ذكَرٍ ولا من أُنثى ، وعيسى خُلِقَ في بطن أُمّهِ من غيرِ ذكَرٍ . والجَنّة حقٌّ (وهي) دارٌ مخلوقة للمؤمنين لا يدخُلُها كافرٌ أبداً . والنارُ حقٌّ (وهي) دارٌ مخلوقةٌ لا يخلدُ فيها مؤمن . واللهُ تعالى يُدخِلُ إلى النار من شاءَ من المسلمين الذين رَجحَت كبائرُهم وسيّئاتهم ثم يخرُجون منها بالشفاعة ويدخُلون الجنّة (ص ٢ — ١٠) .

والجنّة والنار لا تفنَيان ، ولا يفنى أحدٌ مِمّن فيها أبداً . وأهلُ الجنّة يأكُلون ويشرَبون ويَطأون ويلبَسون ويتلذّذون ولا يَرَوْنَ بؤساً أبداً . و (لكنّ) كلّ ذلك بخِلافِ ما في الدنيا [١] . وأهل النار يُعذّبون بالسلاسل والأغلال والقطران، وأكلُهمُ الزَقوم وشُربُهم ماء كالمُهْل والحَميم [٢] . وكلّ من كَفرَ بما بلغه وصحّ عنده عن النبي (محمّدٍ عليه السلام) أو أجمع عليه المؤمنون ممّا جاء به النبيّ فهو كافر ، وأنّ القرآنَ كلامُ الله ووَحيُه أنزَله على قلبِ نَبيّه محمّد ، من كَفرَ بحرفٍ منه فهو كافر . وكلّ ما في (القرآن) من خبرٍ عن نبيٍّ أو عذابٍ أو نعيمٍ أو غيرِ ذلك فهو حقٌّ على ظاهره لا رَمْزَ في شيء منه . ولا سِرّ في الدين عند أحدٍ . وأن الملائكةَ حقٌّ وهم خلْقٌ من خلْقِ الله مُكرّمون (و) كلّهم رُسُلُ الله ، خُلِقوا كلّهم من نُورٍ ، وخُلِقَ آدمُ من ماء وتُراب ، وخُلِقَ الجِنّ من نار . وإنّ البَعْثَ

---

(١) ان اهل الجنة يأكلون ويشربون ويتزوجون ، ولكن ذلك يجري في الجنة على صورة لا تشبه الصورة التي تجري عليها هذه الامور في الدنيا .

(٢) المهل (المعدن) (بفتح فسكون فكسر) المذاب، القطران (بفتح فكسر) الرقيق : المازوت الابيض (المشتعل) . الحميم : الماء الحار .

حقّ . وإنَّ الوحوش (أيضاً) تُحْشَرُ (يومَ القيامة) . وإنَّ شفاعةَ رسول الله لأهل الكبائرِ من أمّته حقّ فيخرُجون (بها) من النارِ ويدخُلون الجنّة . (ص ١١ - ١٦) .

وعذاب القبرِ حقّ ومُساءَلةُ الأرواح بعد الموت حق . ولا يحيا أحدٌ بعد موته إلى يومِ القيامة . والحسَناتُ تُذهِبُ السَيِّئات بالموازنة . والتوبة تُسقِطُ السيِّئاتِ . وعيسى عليه السلام لم يُقتَل ولم يُصلَب ، ولكن توفّاه اللهُ ثم رَفعه إليه . ولا يَرْجِعُ محمدٌ رسولُ الله ولا أحدٌ من أصحابِه (إلى الحياة) إلاّ يومَ القيامة (حينما يبعثُ الله) المؤمنين والكافرين للحِساب والجزاء (الثوابِ أو العِقاب) . وإنَّ الوحي قدِ انقطع مُذ ماتَ النبيّ (محمّد) ﷺ . والدين قد تمَّ (على يَديْ محمّدٍ) فلا يُزاد ولا يُنْقَصُ (منه) ولا يُبدَّل . والأمرُ بالمعروف والنَهْيُ عن المُنْكر فرضانِ على كلّ أحد (ص ٢١ - ٢٦) .

وإنَّ الله ليسَ في مكانٍ ولا زمانٍ ، بل هو خالقُ الأزمنة والأمكنة . ولا يَحِلُّ لأحدٍ أن يُسَمّيَ اللهَ بغيرِ ما سمّى اللهُ به نفسَه ولا أن يَصِفَ الله بغيرِ ما أخبرَ اللهُ به عن نفسه . وإنَّ لله عزّ وجل تسعةً وتِسعين اسماً ، وهي الأسماء المذكورة صراحةً في القُرآن والحديث . ولا يَحِلُّ لأحدٍ أن يشتقّ لله اسماً من فعل لله لا يدخل اسمٌ منه في أسماء الله الحُسنى التسعةِ والتسعين . ففي القرآن الكريم : « والسَماءَ بَنيناها بأيْدٍ وإنّا لمُوسِعون » (٥١:٤٧ ، الذاريات) ، فلا يجوزُ لنا أن نُسَمّي الله « البنّاءَ » . ثم إن الله تعالى يتنزّل كلّ ليلةٍ إلى سماء الدنيا. وهذا فِعْلٌ يفعله الله عزّ وجلّ وليس حركة ولا نُقلة . والقرآنُ كلامُ اللهِ حقيقة لا مجازاً . وعلمُ الله حقٌّ . واللهُ لا يزالُ عليماً بكلّ ما كان أو يكونُ ممّا دَقّ أو جَلَّ [1] لا يَخفى عليه

---

(١) دق : قل ، ضؤل ، صغر . جل : كبر ، عظم .

شيء . وقُدرة الله وقوّته حقّ لا يَعْجِز عن شيء ولو كان ذلك الشيءُ مُحالاً. ولله عِزٌ وعِزّةٌ وجَلالٌ ويدٌ ويَدانِ وأيْدٍ ووجهٌ وعينٌ وأعيُنٌ[1] وكِبرياء ، وكلّ ذلك حقٌ ، وكل ذلك له من نفسِه لا من شيء آخر . والمسلمون يَرَوْنَ اللهَ يومَ القيامة بقوّة غيرِ هذه القوّةِ ، أي (غير) قوةِ البصر (ص ٢٩ – ٣٥) .

والله كلّم موسى و (كلّم) مَنْ شاء من رُسُله (غيرَ موسى) ، واتّخذَ ابراهيمَ ومحمّداً خليلين . وإنّ محمّداً ﷺ قد أسْرى به ربُّه بجَسدِه وروحه . وإنّ المعجزات لا يأتي بها أحدٌ إلاّ الأنبياءَ . وإن القدَرَ حقّ ، ما أصابَنا لم يكن لِيُخطِئَنا ، وما أخطأنا لم يكن لِيُصيبَنا . وليس يموتُ أحدٌ قبلَ أجلِهِ ، مقتولاً أو غيرَ مقتول . وجميعُ أعمالِ العِباد ، خيرِها وشرّها ، كلُّ ذلك مخلوقٌ خلَقه الله . واللهُ تعالى خالقُ الاختيارِ والإرادة والمَعْرفة في نفوسِ عِباده . ولا عُذْرَ لأحدٍ بما قَدّره الله عليه من ذلك[2] ، لا في الدنيا ولا في الآخرة ، (إذ) كل أفعالِ اللهِ عدلٌ وحِكمة . إنّ اللهَ واضعُ كلِّ موجودٍ في مَوْضِعه ، وهُوَ الحاكمُ الذي لا حاكمَ عليه ولا مُعَقّبَ[3] لحُكمه (ص ٣٥ – ٣٨) .

---

(١) العز : القوة والسيطرة . والعزة : القوة والغلبة (والمكانة السامية) . لما وصف الله تعالى نفسه (من طريق الاستعارة) بقوله : « يد الله فوق ايديهم » وقوله « بل يداه مبسوطتان » وقوله : « أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا انعاما » ، وجب ان نؤمن بما قال الله عن نفسه وان كنا لا ندرك ذلك ، أي كيف تكون اليد الواحدة واليدان والايدي . ومثل ذلك في العين والاعين ، الخ .

(٢) المعنى غامض . لعله يقصد أنه لا وجه لاعتراض الانسان على ما قدره الله عليه من تعس في الدنيا أو عذاب في الاخرة ، ولو كان هو طائعا وتقيا .

(٣) لا معقب لحكمه : لا ينقض احد ما يحكم الله به على عباده .

الإيمانُ والإسلام شيءٌ واحد . وكل ذلك عَقْدٌ بالقلب وقول باللسان وعمل بالجوارح [١] ، و (هو : الإيمان) يزيدُ بالطاعة وينقُص بالمعصية . والدينُ هو الإسلام ، والدين هو الإيمان . ومن اعتقدَ الإيمانَ بقلبهِ ولم يَنطِقْ به بلسانه دون تَقيّةٍ [٢] فهو كافرٌ عند الله وعند المسلمين . ومن نطقَ به بقلبه دون أن يعتقده بقلبه فهو كافر عند الله وعند المسلمين. ومن ضيّع الأعمال كُلّها فهو مُؤمنٌ عاصٍ ناقصُ الإيمان لا يُكفَّرُ . واليقينُ لا يتفاضل ، لكن إذا دَخلَ فيه شيءٌ من شكّ أو جَحْد بَطلَ كلّه . والمعاصي : كبائرُ فواحشُ وسيئاتٌ صِغارٌ ولَمَمٌ [٣] . فاللمم مَغفورٌ جُملةً . والكبائر الفواحش هي ما توعّدَ اللهُ تعالى عليه بالنار في القرآنِ أو على لسان رسوله (محمّد) ﷺ . فمَنِ اجْتَنبها غُفِرَتْ له جميعُ سيئاته الصغائر . ومن لم يَجْتَنِبِ الكبائرَ حُوسِب على كل ما عَمِلَ ، ووازَنَ اللهُ بينَ أعماله من الحسنات وبين جميع معاصيه التي لم يَتُبْ منها ولا أُقيم عليه حدُّها [٤] . فمن رَجَحتْ حسَناتُه فهُوَ في الجنّة ، وكذلك مَنْ ساوَتْ حسَناتُه سيئاتِه (فهُوَ في الجنَّة أيضاً) . ومن رَجحَتْ سَيئاتُه بحسَناته (فهُو من) الخارجين من النار بالشفاعة على قَدْرِ أعمالِه (ص ٣٨ - ٤٤) .

ولا تَجوزُ الخِلافة إلاّ في قُرَيْش . ولا يَجوزُ أن يكونَ في الدنيا (على المسلمين) إلاّ إمام واحد فقط . ومن باتَ (من المسلمين) ليلةً وليس في عُنُقه بَيْعة مات مِيتَةً جاهلية [٥]. ولا طاعة لمخلوق في مَعْصية الخالق (٤٤-٤٥).

---

(١) الجوارح جمع جارحة : العضو (اليد ، الرجل ، العين ، الخ) .
(٢) التقية التظاهر بغير ما يعتقد الانسان اذا لقي خصما وخشي الهلاك بسبب عقيدته . دون تقية : باخلاص (يلفظ كلمة الايمان مخلصا) .
(٣) اللمم : صغار الذنوب .
(٤) أقيم عليه الحد : أنزل به العقاب (كجلد شارب الخمر مثلا) .
(٥) من لم يقر من المسلمين بامام (خليفة) فكأنه لم يدخل في الاسلام .

« مسائل من الأصول » (هذا اللفظ من المحلّى) :

دينُ الإسلام اللازمُ لكلّ أحد لا يؤخذ إلاّ من القُرآن أو ممّا صحّ عن رسول الله ، إمّا بروايةِ جميعِ عُلماءِ الأمّة عن رسول الله ، و (هذا) هو الإجماع ؛ وإمّا بنَقلِ جماعة عن رسول الله ، وهو نقلُ الكافّةِ ؛ وإمّا بروايةِ الثقاتِ واحداً عن واحدٍ حتى يَبْلُغ (تسلسلُ النَقل بالرواية) إلى رسول الله . (ولا عِبرةَ في ذلك إلاّ للحديثِ الصحيح الإسناد والمُتّصلِ إسنادُه من راويهِ إلى رسولِ الله وإلاّ في الرُواة الموثوقين وإلاّ في الأحاديث المشهورة) . ولا يجوز تقليدُ أحدٍ ، ولو كان من كبارِ صحابة رسول الله (والتقليد : القيام بعبادة أو اعتقاد لأن انساناً آخرَ قام به) . والقُرآنُ يَنسخُ القُرآنَ ، والسُنّةُ تنسخُ القرآنَ والسُنّة . والإجماع هو ما تيَقّنَ أن جميعَ أصحابِ رسول الله عرَفوه وقالوا به ولم يختلفْ (فيه) منهم أحدٌ . وإذا استطاع أهلُ عصرٍ أن يُجمِعوا كُلّهم (بلا استثناء) على أمرٍ صحّ أنه اجماع . ولا يجوز الرجوع إلى عمل أهل المدينة [1] . والصحابة كلّهم أجمعوا على إبطال القياس (ص ٥٨ — ٥٩) . والأفعال التي قام بها رسول الله ليست فرْضاً ، إلاّ ما كان منها بياناً لأمرٍ (طريقة صلاته مثلاً) فهُوَ حينئذ أمْرٌ . لكنّ الائْتِساء (الاقتداء) به حَسَنٌ . ولا يحِقُّ لنا (نحنُ المسلمين) اتّباعَ شريعةِ نبي قبلَ نبيّنا . (ص ٥٠ — ٦٦)

ولا يحِلُّ لأحد أن يقلّدَ أحداً : لا حَيّاً ولا مَيْتاً . وعلى كلّ أحد (أن يأخذَ) من الاجتهاد (التفكير في نصوصِ القُرآنِ والحديث) حَسْبَ طاقته . فإنْ لم يستطعْ أن يجتهدَ لنفسِه فعليه أن يسألَ في ذلك العلماءَ

---

(١) من أدلة التشريع الفرعية عمل اهل المدينة (اذا كان من عادة أهل المدينة أن يعملوا عملا على صورة ما ، فان عملهم هذا يمكن أن يقلدهم المسلمون فيه ؛ لأن اهل المدينة رأوا رسول الله يقوم بأعماله بينهم . ونسلهم يعد في هذه المرتبة مثلهم) .

الموثوقين ، وعليه أن يُحاول سؤالَ أعلمِ أهلِ بلده . ولا حُكمَ للخطأ أو النسيان إلاّ حيث جاء في القرآن أو السنّة له حُكمٌ (كالقتل الخطأ ، فإنّ على المُخطىء فيه دَفعَ دِيةٍ) . وكلُّ فرضٍ فرَضهُ اللهُ على الإنسانِ ، إذا قدَرَ عليه الإنسان وجَبَ عليه القيامُ به . وان هوْ عجزَ عن ذلك الواجبِ جملةً سَقطَ عنه ذلك الواجبُ كلُّه . وإذا هو عجز عن بَعضِه وقدَرَ على بعضِه ، وجَبَ عليه القيامُ بما يَقدِرُ عليه من ذلك . والمجتهدُ المُخطىء أفضلُ عند الله من المُقلّدِ المُصيب . ومَنِ اتّبعَ رسولَ الله في أعماله فليس مُقلداً لأنه يكون قد فعلَ ما أمره اللهُ به على لسان الرسول وفعله الرسول أيضاً. أمّا التقليد فهوَ تقليدُ غيرِ الرسول من الذين يفعلون ما يفعلون بآرائهم. ولا يحِلُّ الحكمُ بالظنّ [١] أصلاً (ص ٦٦ – ٧١) .

كتاب « المِلَل والنِحَل » :

أكبرُ كتبِ ابنِ حزم وأهمُّها وأكثرها دَلالة على عبقريته « الفِصَلُ في المِلَلِ والأهواءِ والنِحَل » [٢] ، وهو كتابٌ في دِراسة الأديان بفِرَقِها ، معَ التوسّع في علم الكلام وقياسِ الصحيحِ من الأديان ومُفرَدات آرائها « بالبراهينِ المُنتَجة من المقدّمات الحِسّية أو الراجعة إلى الحِسّ مِن قُرب أو

---

(١) يعلق أحمد محمد شاكر (المحلى ١:٧١ – ٧٢) بأن قول ابن حزم : « لا يحل الحكم بالظن أصلا » أمر مملوء بالاخطار ، لاننا اذا لم نشأ أن نعمل عملا الا بيقين تام استحال علينا القيام بعمل ما لتعذر حصول اليقين في كثير من الامور . مثال ذلك : اذا تقدم خصمان بدعوى الى القاضي (القاضي لا يحكم بعلمه) فان القاضي يستدعي شاهدين بعد تزكيتهما فيشهدان أمامه ثم يتقدم الى لفظ الحكم . فهل يكون لفظ الحكم من القاضي ، بناء على شهادة شاهدين ، حكما مبنيا على الظن أم على اليقين ؟

(٢) خمسة أجزاء (طبعة الجمالي والخانجي) ، مصر ١٣٢١هـ (وقد أعادت مكتبة خياط نشره بالتصوير) .

من بُعد » (١ : ٢). وهذا الكتابُ يمكن أن يُعَدّ كتابَ مُقارنةٍ للأديان. ولا شكّ في أن ابنَ حزم قد قرأ كثيراً مما أُلِّف في هذا الباب ثم ردّ على مُخالفيه رُدوداً مختلفة. ولا نُنكِر أن ابن حزم كان في عدد من الأحيان عنيفاً – في اللَفظ وفي المعنى – عند الردّ على أصحاب الآراء المختلفة، إذِ الحقّ عندَه قولٌ واحدٌ من تلك الأقوالِ وسائرُها خطأ [١]. ويحسنُ هنا – إنْ لم يكن بالإمكان تلخيصُ موضوع هذا الكتاب العظيم – أن نأتيَ بموجَز لرؤوسِ موضوعاتهِ كما تظهُر في فهارسِ أجزائه [٢]:

★ الفِرَقُ المُخالفة للاسلام – البراهين الجامعة الموصلة إلى الحقّ – مَنْ أبطلَ الحقائقَ وهمُ السوفسطائية [٣] – مَنْ قال إن العالم قديم وليس له مُدّبِر [٤] – من قال إن العالم (قديم) لم يَزَلْ وله مُدّبر [٥] – مَنْ قال إنّ للعالم خالقاً، ولكن النفسَ والمكان والزمان قديماتٌ – من قال إن فاعلَ العالم أكثرُ من واحد – فِرَق النصارى – مَنْ يُنكِرُ النُبوّة والملائكة – إثبات النبوّة – من قال بتناسُخِ الأرواح [٦] – مَنْ أنكر الشرائعَ [٧] مِنَ المنتَمين

---

(١) راجع، فوق، ص ٥٧.

(٢) اعتمدت الفهارس حبا بالايجاز. والكتاب نفسه اغنى في البحوث مما يظهر في هذه الفهارس.

(٣) فرقة من الفلاسفة اليونان كان اخرهم سقراط. وكانوا ينكرون كثيرا من الحقائق كما كانوا يعتمدون الجدل في مناقشاتهم مع الخصوم.

(٤) العالم عند القدماء (فلاسفة اليونان) : عالمنا نحن (الارض التي نعيش عليها) في مقابل السماء (عالم الافلاك). مدبر : ممسك، معتن (خالق وحافظ).

(٥) قال هؤلاء : العالم (بمجموعه : الارض والسماء) قديم (موجود من تلقاء نفسه، لا موجد له)، ومع ذلك فان له حافظا يمسكه ويعتني به.

(٦) انتقال النفوس من اجساد الى اجساد (بين البشر وبين الحيوانات والبشر أيضا).

(٧) أنكر الشرائع المنزلة.

إلى الفلسفة - اليهود - من أنكر التثليثَ من النصارى - الصابئة والمجوس[1] - مُناقضاتٌ ظاهرة في التوراة والإنجيل - ★ الكلام على الإنجيل وسائرِ كتب النصارى وما فيها من التناقُض - اعتراضاتُ النصارى على المسلمين وبيانُ فسادها - ما يَعترضُ به جَهَلَةُ الملحدين على ضعَفَةِ المسلمين[2] - بيانُ كرويّة الأرض - بيانُ كذبِ مَنِ ادّعى أن للدنيا عدداً معلوماً (من السنين) - فِرَقُ أهلِ الإسلام - موضوعاتُ علمِ الكلام: التوحيدُ ونفيُ التشبيه[3]، العِلم، الحياة، اليد، العين، الرضا، العدل[4] الخ - ★ تابع موضوعاتِ علم الكلام: القرآنُ كلامُ الله وإعجازُه - القَدَرُ[5] - الاستطاعة[6] - القضاء والقدَرِ[7] - هل لله نِعمةٌ على الكفّار أم لا - الإيمان والكفر والمعاصي والوعد والوعيد[8] اعتراضاتٌ للمُرْجِئة[9] - ★ الكلام على الأنبياء -

(١) الصائبة: عبدة النجوم. المجوس: عبدة النار والقائلون بأن للعالم خالقين (اله الخير والنور ثم اله الشر والظلام).
(٢) جهلة الملحدين (المنكرين لله) بالدين أي بالاسلام ثم ضعفه المسلمين: المسلمون القليلو العلم بأمور دينهم.
(٣) التوحيد أو التنزيه او نفي التشبيه: ألا يوصف الله بصفة من صفات خلقه (كالولادة والموت والطعام ...)
(٤) نسبة الاعضاء لله ونسبة العواطف اليه (الغضب، الرضا، الخ عند المعتزلة الذين يقدمون العقل على الروايات الدينية).
(٥) القدر: هنا قدرة الانسان على عمل أعماله باختياره وقدرته.
(٦) الاستطاعة لها معنيان: الاستطاعة التامة وهي القدر أو القدرة، ثم الاستطاعة المقيدة، هي حينما يريد الانسان أمرا فان الله يخلق فيه استطاعة (قدرة) على فعل ذلك الامر.
(٧) القضاء (ما حكم به الله على العباد منذ الازل) والقدر (نفوذ القضاء في الانسان).
(٨) الوعد والوعيد (في رأي المعتزلة) هم لحث المؤمن على العمل الصالح والحيلولة بينه وبين المعصية ولا يقصد بالوعيد تنفيذه في (المؤمن اذا اخطأ بتعذيبه بالنار).
(٩) المرجئة فرقة سلكت في الاعتقاد بين الخوارج المتشددين والمعتزلة المتساهلين لا يحكمون على الفاسق بالعذاب (كالخوارج) ولا يجعلونه في منزلة بين المنزلتين (كالمعتزلة) بل يرجئون (يؤجلون) الحكم في امره الى الله يوم القيامة.

هل يكونُ مؤمناً مَنِ اعتقد الاسلامَ بلااستدلال [1] ؟ — رجوعٌ إلى علم الكلام : الوعْد والوعيد ، الخ — من لم تبلُغْهُ الدعوةُ (إلى الإسلام) ومن تاب [2] — من مات من أطفال المسلمين والمشركين قبل البلوغ [3] — الإمامة والمفاضلة بين الصَحابة — حرب الصحابة — إمامة المفضول وعَقْد الإمامة — الأمر بالمعروف والنَهْيُ عن المنكر — الصلاة خلفَ الفاسق — العظائم المخْرِجة إلى الكفر — شِنَعٌ [4] فِرَقِ المسلمين — ★ السِحْر والمعْجِزات والجِنّ ، الخ — في الطبائع [5] — نُبوّة النساء — الرؤيا — أي الخلقِ أفضلُ — الفقر والغنى — الاسم والمسمّى — النجوم تعْقِلُ أو لا تعقل . موضوعاتٌ من علم الكلام : الخلْق والمخْلوق — البقاء والفناء — هلِ المعدومُ شيء ؟ — الحركة والسكون — التولّد والتوالد [6] — الاستحالة — الطفْرة [7] — الجواهر والأعراض —

---

(١) هل يجوز للمسلم أن يؤمن بلا فهم وبغير دليل مقنع له ؟

(٢) كيف يعامل الكفار يوم القيامة اذا كانت الدعوة الاسلامية لم تصل اليهم ؟ وكيف يعامل المذنب صاحب الكبيرة اذا تاب ؟

(٣) اذا مات الطفل المسلم (قبل أن يبدأ القيام بالعبادات) او اذا مات الطفل الكافر ، فكيف يعاملان يوم القيامة ؟

(٤) الشنعة : الامر القبيح (وفي الدين) المؤدي الى الكفر او قريبا من الكفر .

(٥) الطبيعة : السجية (الخاصة ، الصفة التي جبل عليها الانسان او التي تركبت في الحيوان او الاشياء ، سواء أكانت مغروزة فيه او مكتسبة تفعل بالارادة أو تفعل ابتداء) .

(٦) التوالد : خروج الشيء من اصل (خروج ولد من أبوين) والتولد ما ظنه القدماء خروج شيء من غير أصل (كدود الخل ظنوا انه يوجد من تلقاء نفسه) .

(٧) الطفرة : قطع مسافة غير محدودة في زمن محدود . هي نظرية جاءت عن زينون الايلي ثم عند النظام حينما اعتقدا أن كل مسافة مؤلفة من نقاط غير متناهية ، فاذا أراد الانسان ان يمر على مسافة نقطة نقطة، فانه لا يمكن ان يقطع هذه المسافة أبدا . من اجل ذلك قالوا ان الانسان حينئذ يطفر اي يقطع المسافات بالمرور على عدد من نقاطها وبقفزه عن النقاط الاخرى .

إبطالُ الجزء الذي لا يتجزأ ـ المعارف ـ تكافؤ الأدلة ـ الألوان .

وموقف ابن حزم من أصحاب المذاهب والفِرَق شديدٌ جداً . فمن أقواله في « المِلَل والنحل » :

ـ وقد أوْضَحنا شنعَ جميعِ هذه الفِرقِ (التي نبَعت بين المسلمين) في كتاب لنا لطيف اسمُه « النصائحُ المُنجية من الفضائح المخزية والقبائح المردية من أقوال أهلِ البِدَعِ مِنَ الفِرَق الأرْبع : المعتزلةِ والمرْجئة والخوارج والشيَعِ » ، ثم أضفْناه إلى آخرِ كلامنا في « النِحَل » من كتابنا هذا (٣ : ١١٦) .

ـ وأهل السنّة [١] الذين نذكرُهم (هم) أهل الحق ـ ومَنْ عداهم فأهل البدْعة ـ فإنهم (أي أهل السنّة) الصحابة وكلُّ من نهَج نهْجهم من خيار التابعين [٢] ثم أصحاب الحديث [٣] ومن اتّبعهم من الفقهاء [٤] جيلاً فجيلاً إلى يومنا هذا ، ومن اقتدى بهم من العوام في شرق الأرض وغربها (٣:١١٣) .

ـ وآخرون كانوا من أهل السنّة (فغلَوا) [٥] فقالوا : قد يكون في

---

(١) أهل السنة والجماعة . أهل السنة (أهل الطريقة التي كان عليها رسول الله والتي سار عليها الصحابة) والجماعة : الكثرة (الاكثرية).

(٢) التابعون هم الذين رأوا (عاصروا) اصحاب رسول الله ولكن لم يروا الرسول نفسه .

(٣) أصحاب الحديث : الذين يبنون مسلكهم في الحياة على ما جاء في احاديث رسول الله ، ولا يقلدون (في اعمالهم وعباداتهم أناسا آخرين ولا يستبدون بآرائهم) .

(٤) الفقهاء : الذين يعملون ويفتون في الامور اعتمادا على ما وصل اليهم من السنة (مسلك رسول الله وقوله وما عرفوه من الصحابة واهل الحديث) .

(٥) غلوا : بالغوا ، تطرفوا او تشددوا (في الاصل « ففعلوا » ، وهو خطأ مطبعي في الغالب) .

الصالحين من هو أفضل من الأنبياء ومن الملائكة، وأن من عرَف الله حقّ معرفته سقَطت عنه الأعمال والشرائع [1] . وقال بعضُهم بحلول الله في أجسام خَلقه كالحلاّج [2] . وطوائف كانوا من الشيعة ثم غَلَوْا فقال بعضُهم بإلـهية عليّ بنِ أبي طالبٍ والأئمة بعدَه ... وقال آخرون برجْعة عليٍّ إلى الدنيا، ومتَنعوا من القول بظاهر القرآن وقالوا إن لظاهره تأويلات منها أن قالوا : السماءُ «محمّدٌ» والأرض «أصحابُه» وإن اللهَ يأمركم أن تذبحوا بقرةً أنها هي فلانة أمُّ المؤمنين (عائشة) . وقالوا : العدلُ والإحسان هو «عليّ» والجبْتُ والطاغوتُ [3] فلان وفلان يعنون «أبا بكرٍ وعمرَ» ... وليس بأيدي (هؤلاء جميعاً) إلا دعوى الالهام (؟) والقِحَة والمجاهرة بالكذِب (٣:١١٤) .

- (الشعوبية [4] والفِرَق الغالبة أو المتطرّفة) :

والأصلُ في خروج أكثرِ هذه الطوائف عن ديانة الإسلام أن الفُرس كانوا من سَعة المُلكِ وعُلوّ اليدِ على جميع الأمم وجلالةِ الخطير في أنفسهم [5] حتى

(١) زعموا أن من عرف الله (؟) جاز له ان يهمل القيام بالعبادات وان يترك التقيد بما جاءت به الشرائع (الاسلام او غير الاسلام) ، أي أن يصبح هو من واضعي الشرائع والقوانين لنفسه ولغيره .

(٢) الحلاج صوفي متطرف (ت٣٠٩هـ) كان يعتقد بالحلول (بحلول الله فيه) وكان ذا مخرقة وشعوذة يوهم اتباعه أنه يعرف الغيب ويوجد الاشياء من لا شيء (يمد يده في الهواء فترجع فيها فاكهة أو ذهب ، الخ) .

(٣) الجبت : ما عبد من دون الله ، الكاهن ، الساحر . الطاغوت : الطاغي ، المعتدي ، أيضا كل ما عبد من دون الله ، الساحر ، الكاهن .

(٤) الشعوبية : الذين يفضلون غير العرب على العرب ثم الذين أرادوا ازالة ملك العرب ثم الذين كادوا للاسلام ليفسدوه من الداخل .

(٥) يبدو أنه ينقص هنا عدد من الكلمات . — « ويشعرون في انفسهم انهم فوق غيرهم من الامم » .

أنهم كانوا يسمّون أنفسهم الأحرارَ والأبناء [١] ، وكانوا يعدّون سائرَ الناس عبيداً لهم . فلمّا امتُحنوا [٢] بزوال الدولة عنهم إلى أيدي العرب ، وكانت العربُ أقلّ الأمم عند الفُرس خطراً [٣] ، تعاظمهُم الأمرُ [٤] وتضاعفت لديهم المصيبة وراموا كيْدَ الإسلام بالمحاربة في أوقاتٍ شتّى (كما فعل) المقنّع وبابَكُ [٥] وغيرهما . ثم رأوْا أن كيْدَ (الإسلام) على الحيلة أنجعُ [٦] فأظهرَ قومٌ منهم الاسلام واستمالوا أهل التشيّع بإظهار محبّة أهلِ بيت رسول الله واستِشْناع ظلمِ عليٍّ ثم سَلكوا بهمْ مسالك شتّى حتى أخرجوهم عن الإسلام .... (٣:١١٥) .

– وقالت طائفةٌ من الكيْسانية [٧] بتناسخ الأرواح .... ويبلغ الأمرُ بمَن يذهب إلى هذا إلى أن يأخذ البَغْل أو الحمار فيعذّبَه ويضْربَه ويُعْطشَه ويُجيعَه على أن روحَ أبي بكر وعمر فيه . فاعْجَبوا لهذا الحمْق الذي لا نظيرَ له . وما الذي خصّ هذا البغل الشقيّ أو (ذلك) الحمارَ المِسكين بنُقْلةِ

---

(١) الاحرار : المستعبدون (بكسر الباء) لغيرهم . الابناء : ابناء الدولة العباسية (المالكون لها والمتمتعون بمغانمها) .
(٢) امتحنوا : نزلت بهم محنة (مصيبة وخسارة) .
(٣) خطر : قيمة .
(٤) تعاظمهم الامر : هالهم ، اخافهم ، رأوه اعظم مما يمكن ان يحتملوا .
(٥) المقنع وبابك الخرمي من الذين قاموا بثورات على الدولة العباسية لرد الدين والدولة الى الفرس . المقنع كان ثائرا . بابك كان قائدا في الجيش العباسي . وقد قتلا .
(٦) أنجع : أنفع .
(٧) الكيسانية فرقة كان رأسها المختار بن عبيد الثقفي الذي دعا الى امامة محمد بن الحنفية (محمد بن علي بن أبي طالب من خولة الحنفية) . وكيسان لقب المختار او اسم عبد كان للمختار .

الروح إليه دون سائر البغال والحمير [١] . وكذلك يفعلون بالعَنْز [٢] على أن روحَ أمِّ المؤمنين (عائشة) فيها . وقال هِشام بن الحكَم الكوفي[٣]: .... إنّ ربَّه سبْعةُ أشبارٍ بشِبْر نفسِه [٤] . وهذا كُفر صحيح . وكان داوودُ الجوازيّ [٥] يزعُم أن ربَّه لحم ودمٌ على صورة الإنسان . أفيكون في صفاقةِ الوجه وصَلابـة الخدّ وعَدمِ الحياء والجرأةِ على الكذبِ أكثرُ من هذا ؟ (٤ : ١٨٢) .

– إنّ بأيدي السامرية [٦] توراةً غير التوراة التي بأيـدي سائر اليهود يزْعُمون (أي السامرية) أنها المنْزَلة وأنّ التي بأيدي اليهود مُحرّفة مبدّلة . وسائر اليهود يقولون إن التي بأيدي السامرية محرّفةٌ مبدّلة ... وقد أتيْنا ببرهانٍ ضروريٍّ على أن التوراة التي بأيدي السامريّة أيضاً محرّفةٌ مبدّلة عندما ذكرنا في آخرِ هذه الفصولِ [٧] أسماء ملوك بني اسرائيل (١:١١٧) .

---

(١) من اخبر هؤلاء ان روح ابي بكر وعمر حلت في بغل بعينه او في حمار بعينـــه ؟

(٢) العنز (بلا تاء مربوطة) أنثى المعز .

(٣) هشام بن الحكم (ت ١٩٠هـ = ٨٠٥م) من علماء الكلام ومن اهل الكوفـــة .

(٤) بشبر نفسه : بشبر الله نفســـه .

(٥) في « الفرق بين الفرق » لعبد القاهر البغدادي (ص ١٤٠) داوود الجواربي الذي وصف معبوده بجميـــع اعضاء الانسان الا الفرج واللحية .

(٦) السامرية (ويقال لهم السمرة) جماعة في نابلس (فلسطين) عددهم قليل جدا لا يعدو مائتين عندهم توراة مخطوطة على رق ملفوف يقولون انها التوراة الصحيحة ، وهي مخالفة للتوراة المطبوعة .

(٧) ذكرنا في اخر هـــذه الفصول = ذكر في اخر هـــذه الفصول مـــن التوراة (؟) . من النقد لصحة التوراة ومن الادلة على انها ليســـت المنزلة على موسى أن فيها اسماء ملوك واحداثا تصل الى القرن الثاني قبل الميلاد (او بعد الميلاد) .

ـ إن نوحاً إذْ بلغَه فعْل ابنه حامٍ[1] أبي كنعانَ قال : مَلعون أبو كنعان عبد العبيدِ يكون لإخوته[2] مستَعْبداً يكون لأخويْهِ . يبارك الإلـه ساماً ويكون أبو كنعانَ عبداً لهم ... وبعدَ ستّةِ أسطرٍ قال : بنو حامٍ كوشُ ومِصرايمُ وفوحا وكنعان .... وكوش ولد نمرود الذي ابتدأ يكون جبّاراً في الأرض ... (١:١٢٣) .

ـ وأقام لوط في المغارة هو وابنتاه . فقالت الكبرى للصغرى : أبونا شيخ ، وليس أحد في الأرض يأتينا كسبيل النساء . تعالـَي نسْقِ أبانا الخمر ونضاجعْه ونستبْقِ منه نسلاً . فسَقتا أباهمـا خمراً في تلك الليلة ، ولم يعلمْ بنومها ولا بقيامها . فلما كان من الغدِ قالت الكبرى للصغرى (مرّة ثانية) : قد ضاجعتُ (أنا) أبي أمسِ . تعاليْ نسْقِه الخمرَ هذه الليلة (أيضاً) وضاجِعيه أنتِ ونستبْقِ من أبينا نسلاً . فسقتاه تلك الليلة خمراً وأتتِ الصغرى فضاجعته ، ولم يعلمْ بنومها ولا بقيامها . وحملتِ ابنتا لوطٍ من أبيهما : فولدتِ الكبرى ابناً وسمّته مُؤابَ ، وهو أبو المؤابيّين إلى اليوم ، وولدتِ الصغيرة ابناً سمّته ابن عمّي ، وهو أبو العمونيّين[3] إلى اليوم .... (قال أبو محمّد بن حزم) : في هذه الفصول فضائحُ وسَوْآتٌ تقشعرّ من سماعها جلودُ المؤمنين بالله تعالى العارفين حقوقَ الأنبياء عليهم السلام . فأوّلها ما ذُكِرَ عن بِنْتيْ لوط عليه السلام من قولِهما : ليسَ أحدٌ في الأرض يأتينا كسبيل النساء ، تعاليْ نسْقِ أبانا خمراً ونضاجعْه ونستبْقِ منه نسلاً . فهذا قول أحمقُ في غاية الكذبِ والبَرْد . أترى كان انقطعَ نسلُ آدم كلُّه حتى لم يبق في الأرض أحـدٌ يضاجعُهما . إنّ هذا لَعَجبٌ . فكيف ، والموضعُ معروف إلى اليوم ليس بين

---

(١) قيل ان حاما اطلع على عورة ابيه نوح في حديث طويل . من اجل ذلك غضب عليه أبـوه .

(٢) لاخوتـه (لاخويه ؟) .

(٣) مؤاب (مقاطعة) وعمان (عاصمة) في الاردن اليوم .

تلك المغارة التي كان فيها لوط عليه السلام مع بنتيه وبين قرية سكنى ابراهيم عليه السلام [1] إلا فرسخ واحد لا يزيد ، وهو ثلاثة أميال فقط . فهذه سوأة . و (السوأة) الثانية إطلاق الكذاب الواضع لهذه الخرافة - لعنه الله - هذه الطومة [2] على الله عز وجل من أنه أطلق نبيه ورسوله ﷺ على هذه الفاحشة العظيمة من وطء ابنتيه واحدة بعد الأخرى. فإن قالوا : لا ملامة عليه في ذلك ، لأنه فعل ذلك وهو سكران لا يعلم من هما . قلنا : فكيف عمل إذ رآهما حاملتين وإذ رآهما قد ولدتا لغير رشدة [3] ، وإذ رآهما تربيان أولاد الزنا ؟ هذه فضائح الأبد وتوليد الزنادقة المبالغين في الاستخفاف بالله تعالى وبرسله عليهم السلام. والثالثة إطلاقهم على الله تعالى أنه نسب أولاد ذينك الزنيمين فرخي الزنا إلى ولادة لوط عليه السلام حتى ورثها بلدين كما ورث بني إسرائيل وبني عيسو ابني اسحق سواء بسواء [4] (١ : ١٣٣ - ١٣٤) .

ويتكلم ابن حزم كلاماً كثيراً على التناقض في الأناجيل الأربعة ثم على التناقض بين هذه الأناجيل الأربعة من جانب والتوراة من جانب آخر (٢ : ٢ - ٧٥) . والكلام هنا طويل متشعب وله مبرر هو أن الأناجيل الأربعة كتبها أربعة نفر بعد ارتفاع المسيح بمدد مختلفة (ما بين خمسة وعشرين عاماً وخمسة وسبعين عاماً أو قريباً من ذلك) . وهذه الأناجيل الأربعة موجودة بأيدي الناس « والخلاف بين رواياتها معروف » . ولكن

---

(١) لعله يقصد مدينة الخليل قرب المقدس .
(٢) الطومة : المنية (الموت) والداهية (المصيبة الكبيرة) .
(٣) يقال ابن رشدة (بفتح الراء وكسرها) : صحيح النسب ، من نكاح صحيح . وفي الحديث : « من ادعى ولدا لغير رشدة فلا يرث ولا يورث » (المعجم الوسيط ٣٤٧) .
(٤) ذكر ابن حزم شاهد ذلك من التوراة ولكني لم أورده حبا بالاختصار .

يحسُن أن نُوردَ لابنِ حزم هنا نصاً في « العقيدة النصرانية » ، لأنها عقيدةٌ معمول بها إلى اليوم :

– قال ابن حزم في « المِلل والنِحَل » (١ :٤٨-٤٩) .

والنصارى فِرقٌ .... منهم البربرانية ، وهم يقولون إنّ عيسى وأمّه إلـهانِ من دون الله عزّ وجل . وهذه الفرقة قد بادتْ . وعُمْدَتهم اليومَ [١] ثلاثُ فِرَق ، فأعظمها فرقة الملـكانية [٢] – وهي مذهب جميـعِ ملوك النصارى ، حاشا الحبشة والنوبة ،... ومذهب جميع نصارى إفريقية وصِقليّة والأندلس وجُمهور الشام – وقولهم : إن الله تعالى عبارةٌ عن ثلاثة أشياء : أبٌ وابنٌ وروحُ القدُس كلـّها لم تزَلْ [٣] ، وإنّ عيسى عليه السلام إلـَه تامّ وإنسان تامّ كلـّه ، ليس أحدهما غير الآخر . وإن الإنسان منه هو الذي صُلِب وقُتل ، وإن الإلـَه منه لم يَنلـْهُ شيءٌ من ذلك . وإن مريم وُلدت الإلـَه والإنسانَ ، وإنهما معاً شيءٌ واحد : ابن الله [٤] . تعالى الله ...

وقالتِ النسطوريّة مثلَ ذلك سواءً بسواءٍ ، إلاّ أنهم قالوا : إنّ مريم لم تلِدِ الالـَهَ ، وإنما ولدتِ الانسان . وإنّ الله تعالى لم يلِدِ الانسانَ ، وإنما وَلدَ الالـَه . تعالى الله . وهذه الفرقة غالبةٌ على المَوْصل والعِراق وفارسَ

---

(١) عمدتهم (الفرق المقبول ، المعمول بها ، الرسمية) .
(٢) الملكانية (المذهب الملكي) : الروم الكاثوليك (أراد هرقل ملك الروم (وهو الذي حاربه العرب في مطلع الفتوح الاسلامية) ان يجمع الكاثوليك (الذين يقرون سلطة البابا في رومية : النصارى الغربيين) والارثوذكس (الذين لا يقرون سلطة البابا : النصارى الشرقيين) في مذهب واحد . فكانت النتيجة لهذه التسوية أن نشأت فرقة جديدة « الملكانية » وبقيت الفرقتان الاوليان : الروم الارثوذكس والكاثوليك).
(٣) لم تزل : قديمة منذ الازل وباقيـــة .
(٤) الروم الارثوذكس والبروتستانت يعتقدون أن المسيح هو ابن الله . والكاثوليك يعتقدون ان المسيح هو الله بالذات .

وُخراسان . وهم منسوبون إلى نسطورَ ، وكان بَطرِيَرْكاً بالقسطنطينية .

وقالتِ اليعقوبية : إنّ المسيحَ هو اللهُ تعالى نفسُه ، وإن الله – تعالى (الله) – مات وصُلب وقُتل ، وإن العالم بَقي ثلاثةَ أيام بلا مُدبّر و (بقي) الفلكُ بلا مُدبِر . ثم قام ورجَع كما كان . وإن الله تعالى عاد مُحْدثاً ، وأن المحْدَث عاد قديماً [١] . وإنه تعالى هو (الذي) كان في بطن مريمَ محمولاً به . و (هؤلاء) في أعمال مِصرَ وجميع النوبة وجميع الحبشة .

★

إنّ هذا التطويلَ في النماذج المأخوذةِ من « المِلل والنِحَل » مقصودٌ لتِبيان الخطأ الذي وقع فيه المستشرق الفرنسي روجيه أرنالديز ، فيما يتعلق بابن حزم [٢] . يقول أرنالديز :

« هنالك نُقطتان يجب ذِكرهما : إنّ ابن حزم لا يُحاول – في أثناء مناقشةِ الأديان غير الإسلامية – أن يفهم هذه الأديان فهماً راجعاً إليها نفسِها . إنّ اهتمامه بها منْصَبّ فقط على العقائد أو على المسائل التي تُمكّنه من أن يُوازن بينها وبين الاسلام . وعلى هذا السبيل هو يهاجم اليهود بالاضافة إلى مَدْركِهم المحدود للنبوّة وللتشريع . ثم هو يحاول أن يستخرج آراءهم (أو يَفْرِضَ عليهم آراء ؟) في النَسْخ [٣] . والنسخ أصلاً فِكرة إسلامية . ومثل ذلك يفعل في مهاجمة الأناجيل (الأربعة الموجودة بأيدي الناس) بتِبيان أنها

---

(١) القديم (في الفلسفة) . لا سبب لوجوده . والمحدث ما لوجوده سبب . – لما ولد المسيح (الذي هو الله عندهم) أصبح محدثا له سبب . ولكنه عاد بعد ذلك الها قديما لا سبب لوجوده (ارو هذا من غير أن تحاول فهمه – لانه شيء غير مفهوم) .

(٢) دائرة المعارف الاسلامية (النسخة الانكليزية – الطبعة الجديدة) ٣ : ٧٩٦ (جـ ، د) .

(٣) النسخ : تعليق العمل بنص من النصوص (ترك العمل به) .

لا تدلّ على ما يُثْبت أنها مُوحىً بها ، إذ هي ليست واحدةً في نصّها (وهو في كلّ ذلك يجعل القرآن مِعياراً له) ، وأنها لا تصل في الصحّة إلى مكانة الحديث ، وهي لا إسناد فيها (تسلسل في الرواية) البتّة ...

« والنقطة الثانية مشتقّةٌ من الأولى : إنّ ابن حزم يدلّ دائماً على سَعةِ معرفةٍ – حينما يتعرض بالنقد لغير المسلمين أو للمسلمين. إنه يبسُط أولاً مواقفَ خصومهِ بأمانة وبدِقّة ، وفي معظم الأحيان بتفصيلٍ وافٍ أيضاً . وهذا يدلّ على أنه مؤرّخ مُجيدٌ في عرض الآراء . (ولكنْ) من سوء الحظ أنه لا يحاول أبداً أن يفهمَ أهميّة تلك المشاكل التي تشغَل أولئك الناس الذين يُخالفهم في الرأي ... وهكذا نراه منذ البدءِ بالمناقشة لا يُظهر شيئاً من الشعور (بالعطف) تجاه تلك الخطوات الأساسيّة التي تتألف منها النقاط المختلفة الثائرة (يقصد : لا يُراعي الأحوالَ التي أدّت إلى نشوء عدد من العقائد [1] . وهذا يفسّر لنا هدفَه الوحيد في إيقاع مُجادليه في الفِخاخ (بكسر الفاء) التي يَنْصِبها لهم بأساليب نِقاشه ، وذلك بأن يجعَلهم يناقِض بعضُهم بعضاً من خِلال طريقةٍ تؤدّي إلى « عمليةِ فسْخِ الشعرة » (أي : في قضايا تافهة[2] إمّا بتعابيرَ لفظيّة وإما بخَلخلة آرائهم الصحيحة من طريق مواجهتهم بحقائق من الاختبارِ (الإنساني الواقع) مدهشةٍ أكثرَ منها مُقنعة » .

ثم يقدّم أرنالديز مثلاً من الاعتزال في الإسلام ، بينما كان المنتظر منه أن يقدّم لنا مثلاً من غيرِ دينِ الاسلام ، لأن الأديان غير الإسلامية هي التي حملت أرنالديز على المجيء بهذا المقطع الطويل ، وكان فيه مخطئاً . إنّ زِنا لوط

---

(١) الجملة المحصورة بين هذين الهلالين الكبيرين تفسير مني .
(٢) هذا تعبير مسيحي مؤداه ان يحاول الانسان ايجاد فرق بين أمرين لا يكاد يوجد بينهما فرق .

بابنتيه (وهي قضية مشهورة في التوراة وفي الأدب [١] وفي فنّ الرسم [٢] ، كما أظنّ) ليستْ « فسْخَ شعْرةٍ » (تافهة) . فإذا دافع ابن حزم عن الوحْي وعن النبيّ لوط وعن الأخلاق الكريمة وعن اليهودِ أنفسهم بجعْلِ تلك القِصّة موضوعةً على لسانِ قاصٍّ كذابٍ ، فلا يجوز أن يكونَ جزاؤه ذلك الردّ القبيح الضعيف . ومثل ذلك القول بين فرق النصارى : فيما إذا كان عيسى هو ابنُ اللهِ أو هو الله بالذات — وقد حدثَ بسبب ذلك انشقاق في الكنيسة وحروبٌ أيضاً — ليس « فسْخَ شعرة » .

كنت أودّ أن أقول إنّ المستشرق روجيه أرنالديز لم يفهم ما قاله ابنُ حزم ، ولكن مقاله الطويل في « دائرة المعارف الاسلامية [٣] » ثم مقاله الواسع

---

(١) جاء في اللاروس الكبير الموسوعي (٦:٨٥٦) :
مع ان موضوع « لوط وبنتيه » قد جرى تجنبه في العصور الوسطى، بوجه عام ، فان الادباء والفنانين قد عالجوه في كتبهم ولوحاتهم . من ذلك مثلا :
وفي لبنان ، توفر عليه الياس ابو شبكة (١٩٠٣ — ١٩٤٧م) ، راجع مثلا قوله في قصيدته الطويلة « غلواء » : فاسقي اباك الخمر واضجعي معه .

(٢) وفي الفن ظهر موضوع لوط وابنتيه في زجاج النوافذ في كاتدرائية بواتيه . ثم هنالك لوحات في الموضوع نفسه في متاحف مونيخ ودرسدن (في المانية) ، وفي اللوفر (باريس) وستراسبورغ (اليوم في فرنسة) ، وفينا (النمسا) والاسكوريال ومدريد (اسبانية) وبروكسل (بلجيكا) ولينيغراد (الاتحاد السوفياتي) وغيرها (راجع لاروس الكبير الموسوعي) (٦:٨٥٦) . وكذلك نجد في دائرة المعارف للفن العالمي ، الجزء الثاني عشر ، في اللوحات ٥٦٥ — ٥٦٨ (ولكن يبدو ان احد المعجبين بهذا الفن المكشوف — او احد المحافظين على سلامة الاخلاق — قد انتزع هذه اللوحات من مكانها) .

(٣) النسخة الانكليزية : ٣ : ٧٩٠ وما بعد . راجع أيضا عددا من المقالات عن ابن جزم مذكورة في المصادر والمراجع لمقال ابن حزم في دائرة المعارف الاسلامية .

« مجموع العقائد (الاسلامية) عند ابن حزم » في « محاضر المؤتمر الأول للبحوث العربية والاسلامية في قرطبة ، عام ١٩٦٢ » [1] ، ثم كتابه الذي نُشير إليه ، كلُّ ذلك يدلّ على أن أرنالديز قد قرأ كتب ابن حزم قراءة وافية . فلم يَبْقَ ، إذَنْ إلاّ أن يكون أرنالديز قد جانبَ الحقّ في كلامه على ابن حزم .

يقول أرنالديز في كتابه المذكور [2] :

« لا نستطيعُ أن نضع التفكير الفِقهي عند ابن حزم موضعَه إلاّ إذا نحن تفحّصْنا نقدَه للعقيدة المسيحية ... إنّ ابن حزم يريد أن يُقارع النصارى فيما يتعلّق بمسألة الوحْدة الإلـهية وبمسألة النبوّة : ذينِك الخطأين الأساسين اللذين سيَجْهَد في مقاومتها هما ، أي التثليثِ والتجسّد .

« وإنّ كل من يتصرّف – ونُصْب عَيْنيه مسائل الجدلِ التي يَحْرِص عليها المفكّر المسلم (ابن حزم) تصرُّف مسيحيٍّ ذي عقيدة خاصة ، كالعقيدة الكاثوليكية المستقيمة ، سيجد نفسَه (مثل ابن حزم) في حال من الاستحالة التامة تقريباً في محاولة فَهْم تلك (العقائد المسيحية) فَهْماً تامّاً وقدْرِها حقّ قدرها » .

أنا أعتقد أن القارىء يُدرِك مِثْلي أن هذه الجملة عوراءُ عرجاءُ لا تستقيم في الذهن الصافي برُغم معرفتنا أن التعبير في اللغة الفرنسية مختلفٌ من التعبير في اللغة العربية . ومعَ ذلك فأنا سأضع هذه الجملة كلّها بلغة عربية مُبِينة . إنّ المستشرق روجيه أرنالديز – وهو مسيحي كاثوليكي ، فيما يبدو – يريد أن يقول :

---

(1) Primer Congreso de Estudios Arabes e Islamicos, Cordoba 1962, actas. Madrid 1964, p, 137 ss.

(2) Grammaire et Théologies chez Ibn Hazm de Cordoue, pp. 305 ss.

إنّ النفوذ إلى التفكير الجدلي عند ابن حزم يمكن أن يتضح إذا نحن امتحنّا نقدَه للنصرانية . إنّ ابن حزم يريد أن يقيس النصرانية بالمقاييس الإسلامية . من أجل ذلك اختار أن يتناول الكلام على الوحدانية وعلى النبوّة في الاسلام وأن يقيس عليهما التثليثَ والتجسّد (اعتقاد النصارى أن الله مؤلّف من ثلاثة أقانيم مستقلة ، ومع ذلك فإنها موجودةٌ في الله الواحد ، ثم اعتقادهم بأن الله تلبّس في جسدٍ آدمي إنساني هو جسد المسيح عيسى). هذا ، كما يقصد أرنالديز أن يقول، مع أن التثليث والتجسّد من أسرار الكنيسة التي يجبُ على المسيحيّ أن يؤمنَ بها من غير أن يتطلب عليها دليلاً أو أن يُحاول فهمَها .

وإن كلّ إنسان (وهنا نأتي إلى جملة أرنالديز الكتماء) يقف من النصرانية موقف ابن حزم ويريد أن يَعرفها بالعقل ، يجد نفسَه عاجزاً كل العجز عن فَهْمها فهماً تامًّا وعن إدراك ما فيها إدراكاً كاملاً .

ثم يستمر أرنالديز في تقريع ابن حزم ، إذ يريد أن يَلفِتَ نظَره ، إلى أن مار بولس خَصّ اسمَ « الآبِ » بالله الذي خَلقَ كلّ شيءٍ ، وخصّ اسمَ الابن « بالإنسانِ الخالص » (الذي لا ألوهية فيه) ، وخصّ اسم « الروح القدس » بالنعمة التي تحِلّ في الرسل . ثم إنّ القرآنَ يجعل لعيسى مكانةً خاصّة بين الأنبياء (بأن خلقَه من غيرِ أبٍ) وبما أنعم الله عليه ، ولكن يتركُه في صَف الأنبياء .

وبرُغم هذه القرائن ، ولكن في ضوء التوحيد المُطلق (الذي يذهب إليه ابن‌حزم) فإنه كان من المنتظر بطبيعة الحال أن يرى ابن حزم في عقيدة التثليث بِدْعةً وتبديلاً (في الأصل الفرنسي : فساد) . وانطلاقاً من هذه النقطة فإن ابن حزم لا يبذل جهداً ما في فهم العقيدة الكاثوليكية القائلة بإلـه واحدة ذي ثلاثةِ أشخاص . زد على ذلك ، وهذا ما يجب أن نُلاحظه جيداً ، أن مثل ذلك الجهْد كان يُنْتجُ منه مُناقضةً مباشِرة لعقيدةِ ابن حزم القائمةِ على

أن الاجتهـاد يجب ألاّ ينطبق إلا على الكلام المنزّل في الوحي الإلـهي .... »

ووجه الخطأ في تفكير ابن حزم – كما يزعمُ أرنالديز – ان ابن حزم لا يستعمل المصطلحاتِ الفنيةَ المسيحيةَ . ففي أشخاص الثالوث لا يقول ابن حزم : أقانيمُ بل يقول : أشياءُ . ومن المتفق عليه (في النصرانيـة طبعاً) أن هذا التعبير (أشياءَ) لا يُسهّل فهمَ ذلك السرّ (الكنسيّ) أبداً . إذن ، ... كيف نستطيع أن نطلـُب من ابن حزم أن يتبيّن الأبَ والابنَ والروحَ القدُس ؟ وأكثرُ من ذلك ، كيف يمكن أن نجعل سَنَداً للقول بأن الأبَ هو الابنُ ، وان الابنَ هو الأبُ . هنا نرى أن المنطق الاسميّ [1] الذي ينتحله أصحابُ المذهب الظاهري يمنع ابن حزم من أن يدخلَ في هـذا التفريق (بين الأقانيم الثلاثة) في التفكير المسيحي . ففي رأي ابن حزم : إذا كان الآبُ إلـهاً ، وإذا كان الابنُ إلـهاً ، فإن الآب يكون الابن والعكس بالعكس. ان ابن حزم لا يُقِرُّ أن الاختلاف في الجوْهر يمكن ألا يستتْبعَ الوحدة في الأشخاص . إنّ ابن حزم لا يسلـّمُ بأن الله فعلاً واحدٌ ما لم يهدمْ حقيقةَ الصِلاتِ الشخصية للأبوّة والبنوّة وللانبثاق (ظهورِ روحِ القدس من الآب والابن) ....[2]

وخلاصةُ هذا الكلام كله : إن ابن حزم (عند أرنالديز) مخطىءٌ لأنه لا يريد أن يقِرّ بما يلي :

– التثليثُ والتجسُّد من العقائد المسيحية ، وهي أسرارٌ تعلـّمها الكنيسة ولا مجال فيها لطلب دليل ولا لمحاولة فهْمِ ذلك .

---

(1) Nomanalism .

(٢) الانبثاق او الصدور او الفيض مجيء شيء من اخر مخالف لـه في الطبيعة (مثلا : صدور العالم المادي عن الله الذي ليس بمادة — في التفكير المسيحي في العصور الوسطى) .

- إن الآبَ والابنَ والروح القدسَ ثلاثة أقانيم (أشخاصٌ - لا أشياءُ)، ولكنها شيءٌ واحد .

- وبالتالي : يمكن أن يكون للأشياء جوهرٌ واحدٌ ، ومع ذلك فإن أعيانها قد تكون مختلفة .

- إذا لم يستطع أحدٌ أن يفهم هذه الأسرار (فالذنبُ ذنبُه هو لأنه لا يريد أن يؤمنَ بها) وليس النقصُ فيها (وان تكن هي في نفسِها غيرَ مفهومة) .

هذا جدال يأتي به المستشرق روجيه أرنالديز للدفاع عن عدد من العقائد المسيحية لا لتفهم آراء ابن حزم. لا شك عندنا في أن تعريف النصرانية للتوحيد (لوحدانية الله) غير تعريف الاسلام للتوحيد. ولكن التعريف النصراني مخالف للغة وللمنطق وللفلسفة وللرياضيات .

وإذا جاز لمستَشرقٍ غيرِ مسلم (في نفسِه) أن يُعالج موقفاً من مواقف فُقهاء الاسلام بشيء من اليُسر وقِلّة التبحّر ومُجانبة الحق - كما فعل روجيه أرنالديز - فلا يجوز لرجلٍ مسلم أن يَعرِض بمثل ذلك لقاعدةٍ من قواعدِ الاسلام ، كما فعل الشيخ عبدُالله العلايليُّ في كتابِهِ « أينَ الخطأ » [١] .

هذه الكلمةُ التالية ليستْ دراسةً للكتاب ولكن ملاحظةٌ عابرةٌ في قضيةٍ واحدة ما كنتُ لِأورِدَها هنا لولا أن الشيخ عبدالله العلايلي أوْرَدَها ابتداءً مع شيء من المزْح (كيلا أقولَ كلمــةً أكبرَ من ذلك) ولولا أنني وجدتُ على رأي الشيــخِ عبد الله شِبهَ ردّ عليه عند ابن حزم موضوعِ هذا الكتاب .

يقول الشيخ عبدالله في كتابه « أين الخطأ ؟ » (ص ٨٦ وما بعد) :

---

(١) بيروت (دار العلم للملايين) ١٩٧٨ .

« لا رَجْمَ في الإسلام – وحقٌّ لي من بعدُ ، أن أنتقلَ إلى المفاجأة الكبرى وهي : أنه لا رجمَ في الاسلام ... على أنّ ما شاع وذاعَ من قولٍ بالرَجْم يعتمد على طائفة من الأحاديث لم ترتفع عن دَرَجة الحَسَن [1] ....
وها هي بعض الآيات الكريمة :

« واللاتي يأتينَ الفاحشةَ من نِسائكم فاستَشْهِدوا عليهن أربعةً منكم. فإن شَهِدوا فأمسِكوهُن في البيوتِ حتى يَتَوفّاهُن الله ، أو يجعَل اللهُ لهنَّ سبيلاً » (٤ : ١٥ ، سورة النساء) .

ويقول الشيخ عبدالله : هذا في الحرائر ، و (أما) في الإماء :

« فإذا أُحْصِنَّ ، فإنْ أتَيْنَ بفاحشةٍ فعَلَيْهِنَّ نصفُ ما على المُحْصنات » (٤:٢٥ ، سورة النساء) .

ثم يعلّق الشيخ عبدالله بأسلوبه على ذلك كلّه بقوله (ص ٨٧–٨٨) :

« فلو كان عِقابُ المُحْصَنَةِ من الحرائرِ الرجمَ حتى الموتِ (له) كان أحرى أن يُنَصَّ عليه تعييناً لِهَوْلِه ... على أننا لو تنزّلْنا (اسمع قولَه : تنزّلنا) وسلّمنا بما ادّعوْا ، فكيف يُفْعَلُ بالإماء المُحْصنات في قوله تعالى : (وعليهِنَّ نصفُ من على المُحْصَنات) من الحرائرِ ، فهل يُنَصَّفُ الرَجْمُ المُدْعَى ؟ وكيف ؟ »

وجوابُ الشيخ عبدالله على هذه الأسئلة المفروضة عنده ما يلي (ص ٨٨) :

« ولذلك اضطر المفسرون (للقرآن الكريم) إلى القول في جانبِ الإماء بنِصْفِ الجلد ، أي الرجوعِ إلى العقوبة الأصلية الثابتة .. (وهاتان النقطتان

---

(١) الحديث الحسن هو الحديث الذي يوثق براويه ، وان كان راويه قليل العلم بالحديث . ومع ذلك فالحديث يعتمد في الاحكام كما يعتمد الحديث الصحيح سواء بسواء .

موجودتان في الأصل) . وهذا وحدَه هَدْمٌ لادّعـاءِ الرجم من حيثُ لا يشعرون » . (انتهى كلام الشيخ عبدالله) .

وعَرَضتْ هذه الفِكرةُ لابنِ حزم . وخاف ابن حزم أن يفهَم نفر من الناس ما فَهِمه الشيخ عبدالله العلايلي ، فقال ابن حزم (مع التلخيص) .

« الحرّ والحرّة إذا زَنيا وهُما مُحْصَنانِ فإنهما يُجلَدان مائةَ جَلدةٍ ثم يُرْجمانِ حتى يموتا . وحَدُّ الأمة المُحَصنة نصفُ حدّ الحُرّة : جلدُها خمسونَ جلدة ثم نفيُها ستّةَ أشهرْ . وكذلك حكمُ العبد . وأما الرَجْمُ فلا تنصيفَ فيه ، وهو واجبٌ على كل من أُحْصِنَ (ثم زَنى) من حُرٍّ أو عبدٍ أو حرّةٍ أو أمةٍ »[1] .

وأنا أظن أنني إذا جئتُ بقولٍ لابن حزم أصحّحُ به رأياً للشيخ عبدالله العلايلي فلا أكون قد نقصْتُ الشيخ عبدالله شيئاً من حقه .

وبعدُ ، فلماذا ألّف الشيخ عبدالله العلايلي كتابَه « أين الخطأ ؟ » فيحسنُ بي أن أقولَ فيهما ما قاله ابنُ رشد في الغزالي - وأنا في ذلك أدْنى من طبَقةِ ابن رُشْد كثيراً ، ولا أظنُّ أنّ الشيخ عبدالله العلايلي يستَنْكِفُ أن يكون بمنزلةِ الغزالي - قال ابن رشد[2] : « ... والغزاليُّ عِندنا أرفعُ من هذا ، ولعلّه إنما قال ذلك (مُراعاة) لزمانه ومكانه » .

★

أنا لم أُجادِلِ الشيخَ عبدالله العلايلي في رأيه الفِقْهي (الرَجْمِ ووجوبهِ

---

(١) راجع « معجم فقه ابن حزم الظاهري » ، دمشق (مطبعة جامعة دمشق) ١٩٦٦م ، ١:٤٦٥ (عن المحلى لابن حزم ١١:٢٣٣ ، ٢٣٨ ، رقم ٢٢٠٤ و ٢٢٠٥) .

(٢) يغيب الان عني مكان هذا النص لابن رشد .

ومقدارِه وأحواله) ، بل في السياق التهكمي الذي اتّبعه — مما يحسنُ أن يسمُوَ فوقه أهلُ العلم . وأنا لست فقيهاً ، ولكنْ ليس معنى ذلك أنه إذا عُرِضَتْ عليّ مسألةٌ في الفقه فلا أفهَمُها . هنالك موضوعاتٌ كثيرة لا تدخلُ في اختصاص نفرٍ كثيرين من الناس : الفلكُ والكيمياء والطبّ والهندسة ... ، ولكن الانسان السويّ إذا عَرض عليه أحدُ أهل الاختصاص في هذه الفروع من المعرفة قضيةً من القضايا عَرْضاً فيه شيءٌ من الوضوح ومن الصبر ، فإنّ ذلك الإنسانَ السَويَّ يفهَمُ حينئذٍ تلك القضيةَ فهْماً صحيحاً أو قريباً من الصحيح .

والذي يبدو لي - وأنا لستُ من الفقهاء — أنّ هذه القضيةَ (قضية الرجم) قضيةٌ خِلافية (افترق الفقهاء في القول فيها) . ويبدو أن هذا الخلافَ كان قديماً (وفي الشكل الذي وضَعَها فيه الشيخُ عبد الله العلايلي : ورودِها في القرآنِ أو في الحديث) . وهنالك نصّ قديمٌ أقدمُ من نصّ ابن حزم ، هو ردّ على هذهِ القضية نفسِها . جاء في « الموطأ » للامام مالك بن أنس (ت ١٧٩ هـ = ٧٩٥ م) :

خطب عمر بن الخطاب في المدينة فقال [١] :

« ... إيّاكم أن تَهْلِكوا عن آيةِ الرجم أنْ يقولَ قائلٌ لا نَجِدُ حَدّيْنِ [٢] في كتاب الله [٣] . فقد رجَمَ رسولُ الله ورَجَمْنا ... »

---

(١) الموطأ (صححه ... محمد فؤاد عبد الباقي) القاهرة (دار احياء الكتب العربية) ١٣٧٠هـ = ١٩٥١م ، ٢ : ٨٢٤ .

(٢) أي الجلد والرجم .

(٣) راجع أيضا « مختصر صحيح مسلم » للحافظ المنذري (تحقيق محمد ناصر الدين الالباني) ، الكويت (الدار الكويتية للطباعة والنشر والتوزيع) ، الطبعة الاولى (١٣٨٨هـ = ١٩٦٩م) ٢ :٣٦—٣٨) . وفي تفسير الجلالين (عند تفسير الاية الخامسة والعشرين من السورة الرابعة (سورة النساء) ان الامة تجلد ولا ترجم اصلا) .

أمّا إذا أراد الشيخُ عبدالله العلايلي أن يَبْتغي ما وراء ذلك - بعد أن قالَ عمر بنُ الخطاب ما قال - فالأمر يُصْبح مختلفاً جِدّاً .

هذا ، وليس هنالك تلك المفاجأةُ التي مَهّدَ لها الأستاذُ العلايلي ثم أرادَ أن يُطلِقَها في جوّ العلم . ولعلّه كان يَعْرفُ أنها ليستْ مفاجأةً ، إذا كنتُ أنا - والفِقهُ ليس من نِطاقِ اختصاصي - أعْرفُ أكثرَ منها .

الفلسفة عند ابن حزم

يبدو أنّ ابنَ حزمٍ لم يَقْصِدْ أن يُنشِىءَ فلسفةً عقليــة – أو فلسفة عامّة على الأقل – لأنّ مثلَ تلك الفلسفة تُخالف مذهبَه الظاهريَّ القائمَ على استقراء ظاهرِ النصوص الدينية . من أجل ذلك رأيناه ، لمّا جـــاء إلى تعريف الفلسفةِ ، قد عرّفَ الجانب العمليَّ منها أو السياسةَ المدَنيّة ، فقد قال (الملل والنحل ١ : ٩٤) : « الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتُهـا والغرض المقصود نحوهُ بتملـّمِها ليس هو شيئاً غيرَ إصلاحِ النفس بأن تستعمل في دُنياها الفضائل وحُسن السيرةِ المؤدّية إلى سلامتها في المَعاد (في الآخرة) وحُسنِ السياسة للمنزلِ والرعيّةِ . وهذا نفسُه لا غيرُه هو الغرضُ من الشريعة » .

وقد مدح ابن حزم المنطق ، والمنطقُ هو الدرجة الأولى في سُلـّمِ الفلسفةِ ، أو هو الباب الذي يُدْخَل منه إليهـا . من أجل ذلك سَمّى فَرْفوريوس الصوريُّ كتابَه في المنْطِق « أيْساغوجي » – ومعنى أيساغوجي ، في اللغةِ اليونانيةِ ، المُدخلُ (التقريب لحدّ المنطق ١١) – . والمنطقُ عند ابن حزم هو « العِبارةُ عن كلّ علم » (التقريب ٢٠٢) .

ثم إنّ ابن حزم قد جـــاء ، من غير أن يشعُر ، بآراء فلسفية صحيحة وأوجد نظاماً فلسفيًّـا في نظريّةِ المعْرفة على الأخصّ ضاهى به أعظمَ ما

عَرَفه فلاسفةُ العُصور الحديثة ، مَعَ سَبْقه إلى ذلك .

نظريّة المعرفة :

العلمُ والمعرفة عند ابن حزم (٥ : ١٠٩) اسمانِ واقعانِ على مَعْنى واحد، وهو اعتقادُ الشيء (أي أن يَعْرف الإنسان الشيء) على ما هو عليه (معرفة حقيقتِه) وتيقّنه به وارتفاع الشكوك عنه (٥:١٠٩).وأمّا « نظريّة المعرفة» على الحَصْر فإنها تبحَث « في السبُلِ التي يُدْرك بها الإنسان حقيقةَ الوجودِ وحقيقة الموجودات » . أمـا إذا نحن أردْنا أن نضع هذا التعريف في عِبارة أبسط (أي أكثر تفصيلاً لا أكثر سهولة) فوجَب أن نقول : هي الطرقُ المنطقية التي توصِلُنا إلى إدْراك ماهيّةِ الأمور المعقولة والمحسوسة (والمقصود بالمعقولة هنا ، هي تلك الأمور التي تقوم عليهـا البراهين العقلية المـُطلقة من الرياضياتِ والطبيعياتِ) . فنظرية المعرفةِ إذنْ قسمٌ من المنطق ، أو هي ثمَرة المنطق على الأصح .

ويحسُن أن نقول هنا أيضاً أنّ « نظريّة المعرفة المطلقة » لا تتناول البحث في الله ولا في القضاء والقَدَر (الجَبْرِ والاختيـار) ولا في الخلود (بعدَ الموت) ؛ وذلك قول كبار الفلاسفةِ من قبل ومن بعد . ولم يَشذّ ابن حزم عنهم – لأن ذلك يوافِقَ مذهبَه الظاهريْ – ولعلّـه كان أكثرَهم تشدّداً في القول بأن معرفة هذه المدارك الماورائية ، التي تقع وراءَ الحِسّ ، لا تتّفق مِنْ طريق الحِسّ ولا من طريق العقل ، بل تكون من النصّ الصريـح في الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة .

ابن حزم ونظريّة المعرفة :

سُبلُ المعرفةِ عند ابن حزم أربعـةٌ (وإن كانتْ في حقيقتها ، عندَه ، ثلاثة فقط) :

١ – النصوصُ الدينية ، وهي الواردة في القرآنِ الكريم وفي الأحاديث الموثوقة .

٢ – ما أوْجَبَته اللغةُ من المعاني التي تحمِلُها الكلماتُ ، وما اتفق عليه العرب (فيما يتعلّق بهذا الموضوع عند ابن حزم) من الفَهْم لدى سَماع هذه الكلمات .

٣ – الحسّ السليم وبديهةُ العقل .

٤ – الاكتساب ونقلُ التواترِ (وهذه قريبة من النصوص الدينية) .

أما النصوص الدينية وأما اللغة فلا تدخلُ في نظريّة المعرفة المطلقة (من الناحية الفلسفية العقلية) ، وإنما هي من « طرُقِ المعرفة » المقبولةِ بلا بُرهان : فالمعاني مقبولة في اللغة من طريق الاكتساب والعادة ؛ وأما النصوص الدينية فمقبولة بالايمان والتسليم .

إنّ ما ورد في القرآن الكريم وفي الأحاديث الموثوقة حقّ ، ونحن نقبَل ما ورد فيها قَبولاً مقروناً بالتصديق من غير تعرّض بالسؤال عن صِحّته وعن سبَبه وعن الحِكمة منه ، إذ تأثير الأسباب في كثير من مُسبّباتِها مجهولٌ . ثم إنّ حقيقةَ التأثير وكيفيّتَه مجهولتان . فلذلك أمرَنا الشارعُ (أي اللهُ) بقَطْعِ النظر عنها (عن الأسباب) جُملةً والتوجُّهِ إلى مُسبّب الأسبابِ كلّها وفاعلِها وموجدها لِتَرْسخَ صبغةُ التوحيدِ في النفس على ما علّمنا الشارعُ الذي هو أعلمُ بمصالحِ دينِنا وطرُقِ سعادتنا لاطّلاعِه على ما وراءَ الحِسّ . وإنّ الإنسان إذا سَبَحَ في بحْرِ النظَر والبحثِ عن تلك الأمورِ الماورائية الواقعةِ وراء الحِسّ ووراء نِطاق العقل أيضاً وعن أسبابها وتأثيراتها واحداً بعد واحدٍ ، فأنا الضامنُ له ألاّ يعود إلاّ بالخَيْبة . فلذلك نهانا الشارعُ عن النظر في الأسباب وأمرَنا بالتوحيد المُطلق (راجع مقدمة ابن خلدون ، بيروت ، ٨٢٣ – ٨٢٤) .

هذه الآراء أخذتُها مِن ابنِ خَلدونِ الذي جاء بعد ابن حزم بثلاثةِ قرونِ

ونصفِ قرنٍ لأنها تُجْمِلُ الموضوعَ إجمالاً وافياً ثم هي تنطبقُ على آراء ابنِ حزم انطباقاً تامًّا .

وأمّا اللغةُ خاصةً فطريقٌ من طرقِ المعرفة لأنّ الكلماتِ حواملُ للمعاني . فاللغةُ من هذه الناحية ذاتُ أثرٍ في نظريّةِ المعرفة ، ولكنها ليستْ نظريةَ المعرفة نفسَها .

بَقيَ لدينا « الحِسّ السليمُ وبديهةُ العقل » ثم الاكتساب ونقْلُ التواتر . فهذه عناصر نظريةِ المعرفةِ على الحَصْر ، على تفاوتٍ فيما بينَها . إنّ الحِسّ وبديهةُ العقل ألصقُ بالجانب الفلسفيّ بنظرية المعرفة مِن الاكتساب ونَقل التواترِ . وإنّ الإنصاف ليَحْمِلُنا على القول بأن ابن حزم قد تقدّمَ بآرائه في ذلك على كثيرين من ذوي العبقرية الصحيحة من الغربيين والذين تُنْتسَب إليهم نظريات المعرفة في نطاق الفلسفة العقلية .

وفيما يلي عَرْضٌ لهذه الطرُقِ كما يراها ابن حزم خاصةً :

أولاً – النصوصُ الدينية :

هذه الطريقة من طرقِ المعرفة راجعةٌ في حقيقتها ، عند ابن حزم ، إلى مذهَبِهِ الظاهريّ وإلى آرائه الفِقْهية المتفرعة من مذهبهِ الظاهريّ . هاك مُجمل صِلتِها بنظرية المعرفة عنده :

يقول ابن حزم : فإنما نتتّبع ما جاءت به النصوص فقط (٣ : ١٦٢ س) . فعلينا أن نصدّق بكل ما وردَ في القرآن الكريم وفي الأحاديث الموثوقة من غير طلب استدلال، لأنه لمّا صحّ لنا أن هذا الكتاب من عندِ الله وأنّ نُبوّةَ محمّدٍ ﷺ حقٌ وجَب أن نؤمن بكل ما جاء مِنهُما ، ونحن مضطرّون إلى التصديق به .

ثم إنّ الله تعالى هو الذي يُسمّي الأشياء ويُكسِبُها حقيقتَها . وكلُّ ما سمّاه البشرُ مِن عندِهم فليس بشيء (راجع ٣:٧٢ ، ١٥٢ ، ١٩١ ، ١٩٢ ؛

٥:١١٠) . والتسميةُ ليستْ لنا ، وإنما هي للهِ تعالى (٣:٢٠٨) فمَنْ سمّاهمُ اللهُ كُفّاراً فهم كفّارٌ ، وما سمّاه الله تعالى إيماناً فهو إيمانٌ (٣:٢١٣ ، ٢٢٦ ، راجع ١٩١–١٩٣) بقطع النظر عن خصائص ذلك أو ميّزاتِه عندَنا ، « إذ صحّ بالضَرورة التي لا مَحيدَ عنهـا أنه ليس في العالم شيءٌ محمودٌ ممدوح لعَيْنهِ ولا مذمومٌ لعينه ولا كفرٌ لعينه ولا ظلمٌ لعينه ... (ولكن) إن وُجِدَ للهِ تعالى أمرٌ بمَدْحِ شيءٍ أو ذمّه وجَبَ الوقوف عند أمرِه تعالى ، كأمرِه تعالى بمَدْح الكعْبة والمدينة والحجَرِ الأسودِ والصلاة وغير ذلك ، وكأمرِه تعـالى بذمّ الخمرِ والخِنزير والكُفر والكَذِب . وليس لأحد أن يُسمّي شيئاً إلا بما أباحَه الله تعالى في الشريعة أو في اللغة التي أمرنا (الله) بالتخاطُبِ بها » (٣:٧٢ – ٧٣) .

ثانياً – اللغة وما أوْجبَته :

يرى ابن حزم أيضاً أن الله أنزل القرآن الكريم باللغـة العربية ليفهَمهُ العرب (٣:١٥٢ ، ١٨٩) ، ثم يستنْتجُ من ذلك أن اللغةَ مُهِمّـةٌ في فَـهْم ما تدلّ عليه . وكذلك الأسماءُ موضوعةٌ للتفاهم ولتمييز بعض المسمّيات من بعضٍ (٥:٤٥) ، فيجب ألاّ تـُصْرف الكلمات عن ظـاهر ما وُضِعتْ له (٥:١١) ، إلاّ إذا جاءت الشريعة بنَقْل اسم منها عن موضوعه في اللغـة (٣:١٩١ – ١٩٢ ، ١٩٧ ، ٢١١) .

ثم إنّ للغةِ مسموعاً يوجبُ فَهْم المُراد منها (راجـع ٤ : ٢١٤) وذو العلم في اللغة لا يشكُّ في المقصودِ من ألفاظها (راجع ٥ : ١١) . وما يصدُقُ على اللغةِ العربية يصدقُ على كلّ لغةٍ أُخرى (٣:٨٠) .

وابن حزم يرى أنّ اللغـة توْقيفيّةٌ ، يَعني بذلك أنّ اللهَ خلقَ اللغة وأهلَها،ولذلك كان اللهُ أملكَ بتَصرفِها وإيقاعِ أسمائها على ما يشاء(٣:١٩٢) . فلا عجَب ، إذَنْ ، إذا رأينا ابن حزم يَعْجَب من الذين يَحْتجون في صوابِ

التَسْميات بقولِ امرِيء القيس والحُطَيْئَةِ وجَرير، ثم إذا هو رأى قولاً لله أو لرسولهِ تحيّل في إحالته عمّا أوقعه الله عليه (٣:١٩٢). فكلامُ اللهِ وكلامُ رسولهِ مُقدّمٌ إذَن في صواب التسميةِ والمراد منهما على كلامِ العرب.

ثالثاً – الحِسّ والعقل:

هنا نأتي إلى « نظريةِ المعرفة » الصحيحة في فلسفة ابن حزم: يرى ابن حزم أن كل ما عُرف بأولِ العقل أو ببديهة العقل أو بالحِسّ أو بالحِسّ السليم أو بالقلب فإنما يُعْرَف بالضَرورة من غيرِ اختيار ولا حاجة إلى بُرهان.

★ حدّ المعرفة (بالحِسّ والعقل):

« العِلم والمعرفـة – عند ابن حزم، كما مرّ معنا (فوق، ص ١٦٢) اسمانِ واقعانِ على معنىً واحد، وهو اعتقادُ الشيء وتيَقّنه وارتفاع الشكوك عنه » (٥:١٠٩). ويكون هذا العلم:

أ – إمّا بشهادة الحواسّ وأوّلِ العقل؛

ب – وإمّا ببُرهان راجع من قُرْب أو من بُعْد إلى شَهادة الحواسّ وأوّلِ العقل؛

جـ – وإما باتفاق وقعَ له (للإنسان) في مُصادفةِ اعتقاد الحقّ بتصديقِ ما افترضَ اللهُ عزّ وجلّ عليه اتباعَه دون استدلالٍ (٥ : ١٠٩).
وهذا الحدُّ للمعرفـةِ لا يتناولُ علمَ الله عند ابن حزم (راجع ٥ : ١٠٩ ن).

تحليل « أ »:

يجعل ابن حزم العلمَ بأولِ العقلِ والعلمَ بالحِسّ شيئاً واحـداً معروفاً بالضَرورة، فهو يقول مثلاً:

– فبضرورةِ العقلِ نَدْري (٣:١٧٧ س) .
– وقد عَلِمنا بضرورة العقل وبديهته (٤:٧٨) .
– وهو معروفٌ بأولِ العقل ؛ ولكنْ عَلِمْنا بضَرورة العقل (٥:١٢) .

أو هو يقول :

– نَدْري بضَرورة الحسّ (٣:١٧٠ ن) .
– فبضَرورة يدري كلُّ ذي حِسّ سليم (٣ : ٢٠٢ ن) .
– لا يَشُكّ أحدٌ ذو حِس سليم (٣:٢٥١) .
– فبالضَرورة يدري كلُّ ذي حِس سليم (٣:٥٩) .

وقد يجمَعُ ابن حزم بين العقل والحِس في مرتبة واحدة فيقول : هذا أمرٌ يُعرف بضَرورة العقل وضَرورة الحِس (٥:٤٧ ع)؛ أو تراه يقول عن البراهين إنها « ضرورية مُنتَجةٌ من بَديهة العقلِ والحِس لا يغيبُ عنها إلاّ جاهل » (٣:٥٥) ، أو « مِمّا شَهِدَتْ به الحواسُّ والعقول » (٣:١٥٢) .

وأحياناً يتكلّم ابن حزم على العِلم الضَروري فقط من غير أن يُضيفَه إلى العقل أو إلى الحِس ، من ذلك مثلاً : وهذا كلُّه يُعْلم ضَرورة... فبالضَرورة يُعلم أنه حق (١:٧) ، فبالضرورة ندري (٣:١٩٧ ن) ، هذا موجود في كل طبيعة ، في كل لغةٍ ومحسوسٌ بالحواس ... فبالضرورة ندري (٥:٥٤) ؛ ... والعَدمُ ليس شيئاً... وأما القَصْد إلى الشيء والنِيّةله... فالقولُ بهما واجبٌ لأنها موجودانِ بالضَرورة يَجدُهما كلُّ واحدٍ من نفسِه ويَعلَمُهما من غيره عِلماً ضَروريا (٥:٥١) . أما ذِكرُه « الحَواسّ » في قوله (٣:١٥٢ ع): « ما أوْجبَته البراهينُ الضَرورية مِمّا شَهِدت به الحواسُّ والعقول » فأعتقدُ أنه عَنى بذلك (بالحواس) ما يَعْني بالحِس تماماً ، وإن كانت تلك اللفْظة قد وَرَدتْ مجموعةً .

الحاسّة السادسة :

ويرى ابن حزم صَراحة أن للانسان سِتَّ حواسّ . إنّ النفسَ تُدْرِكُ

المحسوساتِ (المادية) بالحواسّ الخَمْسِ كعِلْمِها (أي : كعلم النفس) أنّ الرائحةَ الطيّبة مقبولةٌ من طَبْعِها (من طبع النفس) وأنّ الرائحة الرديئة مُنافرة لطبعها ؛ وكعِلْمِها أنّ الأحمر مخالفٌ للأخضرِ والأصفر والأبيض والأسود ؛ وكعِلْمِها الفرقَ بين الخَشِنِ والأملس و (بين) الحارّ والبارد و(بين) الحُلو والحامِض و (بين) الصوتِ الحادّ والغليظِ والرقيق والمُطْرِب والمُفزِع (١ : ٥ ، راجع ٣ : ١٠٧ — ١٠٨) .

والحواسُّ الخمسُ لا تُدْرِكُ أحوالَ المحسوساتِ إلاّ بالمُقابلة والتفاضُلِ ؛ أو أن يعظُمَ الفرق بسُرعة ، أو يجتمعُ منه جُملةٌ يمكن أن تُدْرِكها الحواسُّ. فالإنسان لا يدرك تبدُّل الظِل على الأرض إلاّ بعد أن ينتقل ذلك الظِلُّ انتقالاً يستطيعُ البصَر أن يُقدّره . وكذلك لا ترى الإنسان يُدْرِك ببَصرِه نُموّ شجرةٍ إلاّ بعدَ أن تكون تلك الشجرةُ قد نمتْ قدْراً تسهُل ملاحظتُه . وكذلك (شأنُ) الشِبَعِ والرِي وكثيرٍ من أغراض العالم (٥ : ١٠٨) .

أمّا الحاسةُ السادسة فهيَ عِلمُ النفس بالبَديهيات ؛ يَقصِد ابن حزم بذلك أنّ ثمّةَ أموراً يُدْرِكها الإنسان (ذو العقل) بَداهةً من غير أن يَعرِف عليها دليلاً . « فمن ذلك عِلمُها (أي : علم النفس) بأن الجزء أقلّ من الكل؛ فإن الصبيّ الصغيرَ في أول تمييزه إذا أعطيتَه تمرتَيْن (وبكى ثم) زدتَه ثالثةً سُرّ . وهذا علمٌ منه بأن الكلّ أكثرُ من الجزء ، وإن كان لا يَنْتبه إلى تحديدِ ما يَعْرِف ... ومن ذلك عِلمُه (علم الطفل الصغير) بأنه لا يكون الجسمانِ في مكان واحد ، فإنك تراه يُنازع على المكان الذي يريد أن يقعُدَ فيه عِلماً منه بأن ذلك المكان لا يسَعه معَ شخصٍ آخرَ . وما دام ذلك الشخص يَشْغَلُ ذلك المكان ، فإن ذلك المكان لا يَتسِعُ له أيضاً ... ومنها عِلمُه أنه لا يكون فعلٌ إلاّ لفاعل ، فإذا رأى شيئاً قال : مَنْ عَمِلَ هذا ؟ ولا يقنعُ البَتّة بأنه انعمل دونَ عاملٍ ؛ إلى آخرِ ما هنالك (١ : ٥—٦) .

فهذه أوائلُ العقل التي لا يختلفُ فيها إلاّ مَنْ دخلت عليه آفةٌ في عقلِه

كالجُنون أو عاهةٌ في بَدَنه أو عَجزٌ في أعضائه كالأمراضِ المختلفة والاضطرابات العصَبية . وتلك « الأوائل » أمورٌ هي مقدِّماتٌ صحيحةٌ لا شكَّ فيها ولا سبيلَ إلى أن يَطلُبَ عليها دليلاً إلاّ مجنونٌ أو جاهلٌ لِنَقصٍ في إدراكه أو مُكابرٌ مُغالط . ودليلُ ابن حزم على أن هذه الأمورَ لا تحتاج إلى الاستدلال يَرِدُ في قولِه : « لأن الاستدلال على الشيء لا يكون إلاّ في زمانٍ (يحتاج إلى زمان) ؛ (فـ) ـلا بُدَّ ضرورة (من أن) يعلمَ (الإنسانُ جميع تلك الأمور البديهية) بأوّلِ العَقل ، لأنه عَلِمَ بضرورةِ العقلِ (أيضاً) أنه لا يكون شيءٌ في العالم إلا في وقتٍ وليس بين أول أوقات تمييز النفس وبين إدراكها لكل ما ذكرنا مهلة البتةَ ، لا دقيقة ولا جليلة ، ولا سبيل إلى ذلك (١ : ٦-٧) .

في بعضِ ما تقدمَ غموضٌ راجع إلى أن ابن حزم لا يعتني بتراكيبه وبنسَقِ الجمل عنده عِناية كافية . إن آراءه تتلاحقُ وتتراكم فلا يَصبرُ حتى يسرُدَها سرْداً وافياً واضحاً وخصوصاً لأولئك الذين ليست الفلسفةُ ميْدانَ اختصاصِهم . ولكن آراءه تلك تظلُّ – برُغمِ ذلك – مفهومة . هو يُعني في ما مرَّ بنا : أن الإنسانَ إذا أُلْقي إليه أمرٌ (من الأمور المعروفة بالبديهة) عَرَفه حالاً . ولو أن مَعْرفةَ كلِّ شيء تقتضي استدلالاً على حقيقته ، لوجَبَ أن يُلقى الأمرُ (البديهي) إلى الإنسان ثم يَمضي على ذلك الأمر (أمامَ الإنسان أو في عقله) وقتٌ كثير أو قليل قبل أن يُدرك ماهيته . وهذا غيرُ المشاهَدِ في الواقع ، كما يرى ابن حزم .

غير أن البشرَ ليسوا – في رأي ابن حزم أيضاً – مُتساوينَ في سرعَةِ الإدراك وصِحّة الفَهْم . ثم إنّ المقدِّماتِ نفسَها قد تكون قريبة فيسهُل معها فهْمُ ما تدلُّ عليه ، وقد تكون أحياناً بعيدة فيعسرُ معَها فهمُ ما يُراد منها أن تدُل عليه . إن هذا لا يقدَحُ في البشر ولا في المقدِّمات . إننا نعلَم مثلاً – والمثل منّي – أن الأعداد إذا زادت كثيراً صعُب العَمل بها وجاز

وقوع الخطأ فيها إلا على الحاسب المُجيد . ثم إن الحاسب الجيدَ نفسَه قد يَجد صعوبة في العمل بها .

*

والآن ، ماذا الذي يَعرِفه الإنسان ؟

لمّا تكلّم ابن حزم على الشياطين والجنّ أتى بحُكمٍ خاصّ بهم وصائب في وقت واحد . من أجل ذلك سنُجرّد نحن هذا الحكم ونجعَله عامًّا .

قال ابن حزم عن الشياطين (٥ : ١٢) : « لم نُدْرِك بالحواسّ ولا عَلِمنا وجوبَ كوْنهم ولا امتناع كونِهم في العالم أيضاً بضَرورة العقل ؛ لكن عَلِمنا بضرورةِ العقلِ إمكانَ كوْنِهم » .

هذا الحُكم ينطبقُ على جميع المبادىء العامّة وعلى جميع الأحوال أيضاً: إننا لا نَعرِفُ ببديهةِ العقل وجوبَ كوْنِ الشيء أو امتناع كونِه ، ولكننا نعلمُ إمكان كونه . نحن لا نعلم — من طريق العقل — (كما يقول ابن حزم) أن الجنّ موجودون ؛ ولا نعلم ، من طريق العقل أيضاً ، أن الجنّ غير موجودين. ولكننا نعلم من طريق العقل أن الجنّ يُمكِن أن يكونوا موجودين. ذلك — إذا نحن اتبَعنا لفظَ ابن حزم — « لأن قُدْرة الله تعالى لا نهاية لها . وهو عزّ وجلّ يخلق ما يشاء ، ولا فرقَ عنده بين أن يخلقَ خلقاً عنصرُهم التراب والماء .... أو يخلُق خلقاً عنصرُهم النار والهواء ... بل كل ذلك سواءٌ ومُمكِنٌ في قدرته » (٥:١٢) .

وكذلك يُمكن تطبيق هذا الحُكم على الأحوال لنَضرب المثل التالي :

إنك لا تعلمُ إذا كان أحد أصحابِك الآن مريضاً أو معافىً ، يَقظانَ أو نائماً ، مسروراً أو مغموماً. ولكنك تعلمُ بضَرورة العقل أنه يُمكن أن يكون معافىً أو مريضاً أو يقظانَ أو نائماً ، كما أننا نعلمُ بالبداهة أن كل إنسان يمكن أن يمرَض أو ينام أو يستيقظ في كلّ ساعة من ساعاتِ حياته . فنحن ، إذنْ ،

« نعلمُ » الكُلِّيات (أي المبادىء الكلية والأحوال الشاملة) ببديهة العقل ، ولو لم نطلع على أعيانها . غير أن الجزئيات (أي الحوادث التي تقع في أمكنة خاصة وفي أزمنة محصورة) « نعرفُها » نحن بالحواسّ الخمس الظاهرة (التي لها أعضاءٌ بارزة في أجسامنا) ثم إننا لا نعرفها إلا إذا هي وقعَت تحت حواسّنا هذه .

ونخطو الآن خُطوةً أخرى :

إن العلمَ بالبداهة (ببديهة العقل) علمٌ ضروريٌّ اضطراريٌّ لا خيرةَ لنا في تصديقه أو رَدّه ، بل يجب أن نقبله حتماً لأنه صحيح . إننا نعرفُ بالبداهة أن نصفَ الشيء أصغر من الشيء نفسه ، وأن غُصن الشجرة أقلُّ من الشجرة نفسِها ، وأن التُفاحتَين أكثر من إحداهما ، وأن النور غير الظلمة وأن الحرّ غير البَردِ وأن الجبَل غير السَهل أو البحر . والمعارف – أي الأمور التي تُدرَك بأوائل العقل ، بتعبير ابن حزم – كلُّها باضطرارٍ ، بل « هذا هو الاضطرار بعَينه ، وليستِ الضَرورة في العلم شيئاً غيرَ هذا ، إنما هو مَعرفةٌ لا يَشوبها شك ولا يمكن اختلاف ما عُرف بها . فهذا هو علم الضَرورة نفسُه . وهذا النوع من المعرفة يكون باليقين (راجع ٣ : ١٨٠ ؛ ٥ : ١٠٩) . والدليل على ذلك أنك لو أردتَ أن تنزعَ من النفسِ ما تعرِفُه (النفسُ) لمَا قدَرْت » (٥ : ١٠٩) .

مِن كلّ ما تقدّم يَتبيَّن لنا أن « المعارف » – سواءٌ منها ما أُدرك بالعقل أو ما وَقعت عليه الحواس – نوعٌ واحد هو ما عَقد عليه الإنسان قلبَه ثم تيَقّنَه . غير أن هذا النوع الواحد ينقسم ، من حيث النتيجة ، قِسمين: أحدُهما حق في ذاته وقد قام البرهان على صِحته ، وهذا وحده يُسمّى علماً . وأما ثاني القِسمين فلم يقُمْ على صِحّته برهانٌ . وكل ما لم يتيقن الإنسان صِحتَه في ذاتِه فليس الإنسان عالماً به ولا له به عِلم ، وإنما هو ظانٌ له ... إذ ما لم يُعرف بيقين فإنما عُرف بظنٍّ ؛ وما عُرف بظنّ فليس هو علماً ولا معرفة (راجع ٥ : ١٠٩ ، ١١٣) .

فالمعارف التي يُدركها الإنسان بأوائل العقل فإنه يعلَمها بالاضطرارِ ، ولا يحتاج إلى أن يطلب عليها برهاناً . وهذا النوع من المعارف عامٌّ في البشر بما هم بشرٌ يتساوَوْن فيه جميعهم ، ما لم يكن في أحدِهم آفةٌ عقلية أو عاهة بدنية تمنعه من ذلك . ولكن قد يتفق لرجُل أن يطلب برهانـاً على أمر نُدرِكه بالبداهة . إن هذا الطلب يُسمّى حينئذ استدلالاً . مثال ذلك - والمثل ليس من ابن حزم -أن كلَّ إنسان بلغ من التمييز مرتبَة ما يعلم أن واحداً وواحداً يساويان اثنينِ ، نعلم ذلك بضَرورةِ العقلِ وبالاضطرارِ ثم يتساوى في معرفة ذلك كلُّ البَشر . فإذا أحَبَّ أحدٌ أن يستدلَّ على صِحة ذلك جاز له أن يَتتبع برهان ما أراد في مُعادلة جَبْرية طويلة فيستدل حينئذ على أن واحداً وواحداً يساويان اثنينِ ويقتنع هو بذلك . إلا أن هذا الاستدلال اكتسابيٌّ يكتسبه شخص دونَ شخص ، ولا يَقدِر عليه إلا من بلغَ من الفَهم والتمرُّس مبلغاً رفيعاً (راجع ٥:١٠٩) .

ولكن علامَ بنى ابن حزم نظريته في العِلم الاضطراري ؟ إن متابعـةَ أقواله تدلُّ على أن نظريةَ العلم الاضطراري مُخالفة لنظريته العامة التي أراد أن ينصرُ بها مَذهبه الظاهري . إن هذه المعرفة بالاضطرارِ وتلك المعرفةَ من النصوص الدينية مختلفتانِ .

قد يَسبق إلى الوَهم أن ابن حزم متأثر بنظريةِ المعرفةِ عند أفلاطون أو عند أفلوطين ومن تبِعَها من الإسكندرانيين من أن النفس كانت في أولِ الأمر (قبل اتصالِها بالجسَد) في الملأ الأعلى، في عالمِ الصورَ المطلقة أو عالمِ الألوهية ، ترى الصورَ المثلى لجميع المحسوساتِ (في عالمنا نحن) فتعرفها (وهي في مقامها الأول في الملأ الأعلى) معرفة صحيحة . ثم يتفق أن تغفُلَ نفسُ عن التأمّل في بهاء الألوهية فتَهبِط أو تُهبط إلى الأرض لتتصِل بجسدٍ ما. فإذا هي اتصلت بجسدٍ نسيت ما كانت قد عرَفته من قبل في عالم الصور المطلقة. غير أن النفس تأخذُ بعد ذلك في التمييز- معَ التقدُّم في السِن ازديادِ ثقافتها واختبارها -

فتعود إلى « تذكُّر » ما كانت قد نسيَتْه وتتضح تلك الصور في ذاكرتها شيئاً فشيئاً. عند مثلِ هذا الحدّ إذا رأتِ النفسُ موجوداً في هذه الأرض تذكّرت أنها قد شاهدتْ مثلَه أو قريباً منه في الملأ الأعلى فتذكّرته حينئذ. ولكن تذكُّر النفس لِصورِ الأشياء يختلف، وضوحاً وغموضاً، بحَسب مرتبة كلّ نفس في الصفاء وبحَسب ما بَلغته من الثقافة وما وصلت إليه من الاختبار. تلك كانت طريقة المعرفة عند أفلاطون وأفلوطين وأتباعِهما.

لقد كانت هذه النظرية شائعة في العصور الوسطى، ولكن العرب لم يأخذوا بها كثيراً. ثم نحن نجدُ أن ابن سينا قد تهكّم بها في قصيدته العينية المشهورة:

هَبَطتْ إليك من المحلّ الأرفعِ ورقاءُ ذاتُ تعزُّزٍ وتمنُّعِ.

وقد فعَل ابن حزم شيئاً شبيهاً بما كان ابن سينا قد فعَله لمّا قال (١: ٤—٥):
« إن الإنسان يخرُج إلى هذا العالم ونفسُه قد ذَهب ذِكرها جملة — في قول من يقول إنها كانت قبل ذلك ذاكرةً، أو (كانت) لا ذِكرَ لها في قولِ من يقول إنها حدَثت حينئذ، أو أنها مزاج عَرَض ... — فإذا قويت النفس، على قولِ من يقول إنها مِزاج أو إنها حدَثت حينئذ أو أخذ يُعاودها ذكرها وتمييزها في قولِ من يقول إنها كانت ذاكرةً قبل ذلك وأنها (الآن، في حياتها الدنيا) كالمُفيق من مرَضٍ، فأوّل ما يحدُث لها من التمييز الذي ينفرد به الناطقُ (الإنسان العاقل) من الحيوانِ (الأعجم) فهْمُ ما (تدركه) بحواسّها الخمس » (١: ٤ — ٥).

إن ابن حزم يوردُ هذه الآراء على وجهِ التهكُّم والإنكار، إذ هو لا يؤمن بها لأنها تخالفُ مذهَبه الظاهريّ. إنها مأخوذةٌ من نطاقِ التخيُّلِ الذي لا يستندُ إلى نصّ شرعي (من قرآنٍ أو من حديثٍ). ثم يُعقّب ابن حزم على ذلك مُصحّحاً فيقول (٥: ١٠٨): « والصحيح في هذا الباب أن الإنسان يخرجُ إلى الدنيا عاقلاً (موهوباً عقلاً يُمكّنه من معرفةِ الأمور) و (لكن)

لا معرفةَ له بشيء ، كما قال اللهُ عزّ وجلّ : « واللهُ أخرجَكُمْ من بُطونِ أُمّهاتِكم لا تعلَمون شيئاً » (١٦ : ٧٨ ، سورة النحل) .

ونخطو خطوة جديدة :

إذا كانتِ الأنفسُ (في أبدانِ أصحابها) تخرجُ إلى الدنيا لا تعرفُ شيئاً ، فكيف تعرفُ بعدئذ - في رأي ابن حزم - أنواع الموجودات ؟ ثم كيف تعرِفها بالبداهة وبالضرورة والاضطرار ؟

لا يَعدمُ ابن حزم وسيلةً يُلفّق بها بين المعرفةِ بالاضطرارِ وجهلِ النفس التي خرَجت من بطنِ أمها لا تعلمُ شيئاً . إنه يقول عن الإنسان :

« إذا كَبِر (الإنسان) وعَقل وتقوّت نفسه الناطقةُ وأنِسَت بما صارتْ فيه وسَكنت إليه (ثم) بدأت رطوباتها تجفّ ، بدأت نفسه بتمييز الأمورِ في الدار التي صارت فيها (في هذه الدنيا) فيُحدِث اللهُ تعالى لها (حينئذ) قوّة التفكير واستعمال الحواسّ في الاستدلال و (يُحدِث) الله تعالى لها الفَهْم بما تُشاهِد وما تُخبر به (تُعبّر عنه من حاجاتِ نفسِها) . فطريقُه (طريق الإنسان) إلى (عدد) مِن المعارفِ اكتسابٌ في أوّل توصُّلِه إليها ، لأنه بأولِ فَهمه ومعرفتِه عرَف أن الكلّ أكثرُ من الجُزء ... » (٥ : ١٠٨) .

هذا التلفيقُ يدلّ على أن ابن حزم قد أخذَ النِصفَ الأول من تفسيرِ الوصول إلى المعرفةِ من الإسكندرانيين الذين نَرى صَدى رأيهم في قصيدة ابن سينا ، وفي البيتِ :

أنِفَتْ وما أنِسَتْ ، فلما واصلتْ   ألِفتْ مجاورةَ الخرابِ البَلقَعِ .

ثم إنه أخذَ النِصفَ الثاني من مذهبهِ الظاهري ومن الرأي التوقيفيّ الواردِ في القرآنِ الكريم في قولِه تعالى « عَلّمَ الإنسانَ ما لم يعلَمْ » (٩٦ : ٥ ، سورة العلق) وفي قولِه تعالى : « وعَلّمَ آدَمَ الأسماءَ كلّها » (٢ : ٣١ ، سورة البقرة) ... وكذلك النصفُ الأولُ من تفسيرِ ابن حزم

لحُدوثِ المعرفةِ في النفس ، إذا كان عددٌ من ألفـاظه مأخوذاً من المذهب الإسكندراني ، فإن عُمدته وجوهَرهُ مأخوذانِ من القُرآن الكريم. ولقد أشار ابن حزم إلى ذلك صراحة لمّا استَشهد بقولهِ تعالى : « واللهُ أخرَجَكُمْ من بُطونِ أمّهاتِكمْ لا تعلَمون شيئاً » (١٦ : ٧٨ ، سورة النحل) .

الشكّ المُمهّدُ لليقين :

ويَمَسُّ ابن حزم من « نظريةِ المعرفـة » نقطةً مهمّةً جداً هي « الشكّ المُمهّدُ لليقين » . يذكر ابن حزم طائفةً من المتكلمين تعتقدُ أن المعرفـةَ اليقينية لا تتأتّـى إلا بالاستدلال وإقامة البراهين ، وبعد أن يكون الإنسانُ شاكّاً بما عَرف من قبلُ . ولقد قال بذلك جماعةٌ من المتقدمين (اليونان) ومن المتكلمين (المسلمين) كالنظّام مثلاً . وكذلك رأينا الشكّ عُمدةً في نظرية المعرفة عند القِديس أغسطنوس قبل ابن حزم ثم عند الإمام الغزّاليّ وعند ديكارت بعد ابن حزم. ولكن ابن حزم يُنكر أن يكون من الضَروري أن يَسبق اليقين شكّ وأن يكون الاستدلال ضرورياً للمعرفة الصحيحة . وهو يرمي مَن يقول بذلك كلّه بالحُمْق (٥ : ١١١) الخ .

ولكننا رأينا من قبلُ ، عند ابن حزم ، عِلماً ببديهة العقل وبالاضطرارِ .

لعلّ القول بعلمٍ ضروريّ اضطراري يُخالف مذهب ابن حزم من وجوهٍ كثيرة . إذا استطاع الإنسان أن يعرف بالضَرورة والاضطرارِ ، فما تكونُ حاجتُه بعدُ إلى أن يتعلم العلوم ويتلقى المعارف ؟ ولكن يبدو لي أن الرِضا بهذا القول (بالمعرفة الضرورية التي هي باضطرارٍ) كان المخرج له من مأزقِ العلم المادّي ومِن جَعْل المحسوسات المادية وحدَها مصدرَ المعرفةِ مباشرة .

صحّة الحواسّ والمعرفة :

ليس ابن حزم صاحب مذهب فِقَهيّ فحسْب ، إنه أيضاً مفكّرٌ كبيرٌ . لقدِ انجلى له أن المعارف كلّها تَرجعُ في حقيقتها إلى الحواسّ الظاهرة ،

ولكنه يُقيّد ذلك بأن تكون تلك الحواسُّ الظاهرة سليمةً .

إن ابن حزم لمّا جعل الحواسّ الخمسَ (الظاهرة) سبيلاً إلى التمييز بين المحسوسات (٥:١) قد وَضع أساساً ثابتاً للمعرفة بالاكتساب لا ببداهة العقل . ثم إن الأمثلة التي يُقدّمها ابن حزم على المعرفة بالحاسّة السادسة (انظر ، فوق ، ص١٦٧) فإنه يَبنيها على أمور محسوسة في عالم المادة ولا يمكن أن تُعرف إلا بالحواسِ الخمسِ الظاهرة (٥:١ ؛ ٩:٥ ، ٨٠-٨١ ، ١٠٨) .

ثم يعود ابن حزم فيؤكد ما كان قد ذهب إليه حينما أصرّ على وجوب صحّة الحواسّ حتى تتمكّن الحواسُّ من إدراك المحسوسات إدراكاً صحيحاً (١٠٧:٣ - ١٠٨) . وابن حزم يقرُّ بأن قُوى الحواسِّ غير متكافئةٍ في البشَرِ جميعاً . من أجل ذلك كان أفراد الناس مختلفين فيما يُحسونه أو يَرونه أو يَسمعونه (أي يَعرفونه) ، فهو يقول : « فدليل برهاننا على هذا ما وجدْناه مِن اختلاف الناس ؛ واختلافهم دليل على كَثرة الخطأ منهم . وقد وضّحنا أن وجود الخطأ يقتضي ضرورةً وجود الصواب منهم ، ولا بدّ . وليس اختلافهم دليلاً على أن لا حقيقةَ في شيء من أقوالِهم ، ولا على امتناع وجودِ السبيلِ إلى معرفةِ الحقّ » (١٣٣:٥) .

ويَرجع ابن حزم فيؤكد أنه لا يميل إلى الافتراض ، ولكن يُعالج العالَم الواقع فقط ، فهو يقول : « ولا فُضول أعظمُ من فُضولِ الذي اشتغل بشيء أيقَن أنه لا يكون أبداً ؛ ولكن الذي كان ووَقع فإننا نتكلمُ فيه » (٢٥٦:٣) .

وأخيراً يُعبّر ابن حزم عن هذه الحقيقة الأساسية الرئيسية تعبيراً واضحاً إذ يقول (١٠٩:٥ ع) :

« وهو (أي الإنسانُ في أولِ أمره) إن لم يُحسن العبارة عن ذلك فإن أحوالَه كلّها تقتضي تيقّنه كلّ ما ذكَرنا ، و (قد) عرَفَ

أولاً صحّةَ مـا أدْرِكَ بحواسّه ؛ ثم أُنـتِجَت له سائرُ المعارف بمُقدِّمات راجعة إلى ما ذكرنا من قُربٍ أو من بُعدٍ ... والمعرفةُ تكونُ إما بشهادةِ الحواسّ وإمّا ببُرهانٍ راجع من قُرب أو من بُعد إلى شهادةِ الحواسِ أو أولِ العَقل » .

فمِن كلّ ما تقدّم يبدو لنا أن مَردّ المعرفةِ الحقيقي إنما هو إلى الحواسّ ؛ وكذلك العقل نفسُه فإنه لا يستطيعُ أن يُميّز الأمور تمييزاً صحيحاً إلا إذا كانت الحواس في بَدنِ صاحِبها سليمةً . وبذلك يكون ابن حزم قد حَلَّ المُشكلة الكبيرة في تاريخ نظرية المعرفة ، تلك المشكلة التي زَعمَ مؤرّخو الفلسفةِ الأوروبية أن حلّها كان نِتاج عبقرية الفيلسوفِ الألماني كانْط (ت ١٨٠٤ م) . لقد كان همُّ هذا الفيلسوفِ الكبير مُحاولة الجواب على هذه المسألةِ الكبيرة : كيف تكونُ الأحكام المَبنيةُ على الاختبارِ الحِسّي مُمكنةً بالبديهة ؟ لقد حلّ كانْط تلك المسألة المُشكلة بأن جَعل المعرفة التي نعتقدُ أننا قد عرَفناها ببديهة العقـل (واسمُها عنده : a priori) راجعةً إلى الحواسّ في زَمنٍ متقدّم ، (وقد سمّى ذلك : a priori a posteriori .

(إذا أنتَ سألتَ رجُلاً ناضجاً مُثقّفا مسألةً هي : كم ضَرْب خمسةٍ في خمسةٍ فأجابَ : خمسةٌ وعِشرون ؛ أو سألته : مِن أينَ تطلعُ الشمسُ ؟ فقال لك : مِن الشرقِ ؛ سبَقَ إلى ذِهنِك أن ذينِكَ السؤالين سُؤالانِ هيّنان وأن الجوابَ عليهما معروفٌ بالعقل أو بالبديهة . ولكن الحقيقةَ أن هذا المسؤول قد تعلّم ذينِك الجوابين ، في أولِ عهدِه بالتعلّم ، من طريق حواسِه : بجَمْعِ الخمسةِ إلى الخمسة إلى الخمسة إلى الخمسة (خمسَ مرّات) ، وربما استعان مِراراً - في أثناء ذلك - بحُسبان تلك الأعداد على أصابعه . وكذلك قَضى هذا الرجلُ الناضج المثقّف في أيامِنا مُدةً من أيام طفولته وأبَواه وأساتِذَتُه يُعلّمونه الجهات الأربع بالإشارة إليها ويُسمّونها له واحدةً واحدة . من أجلِ ذلك كان الذي نعُدُّه الآن في هذا الرجـل

الناضجِ المثقّف « معرفة بالعقل أو ببداهةِ العقل » اختباراً حسيًّا قضى في اكتسابه زمناً طويلاً أو قصيراً. إن الدورة العقلية التي تحدثُ اليوم في ذِهْنِ هذا الرجل الناضج المثقّف حينما يُسأل : كم خمسةٌ في خمسةٍ ؟ فيقول: خمسةٌ وعِشرون ، هي الدورةُ العقليةُ التي كانت تأخذُ مكانَها في ذِهْنه يومَ كان طفلاً ، معَ فارق واحدٍ ، هو أن هذه الدورةَ العقلية تَتِمُّ في ذِهنه اليومَ أسرعَ مِما كانت تَتِمُّ في ذهنِه من قبلُ . ومِن أوضحِ الأدلّةِ على ما نقولُ أن هذا الرجلَ الناضجَ المثقّفِ الذي يُجيبُ اليومَ على سُؤالك « أينَ يَقعُ الشَّرْق ؟ » فيمُدُّ يَده إلى جهةِ الشرق في ثانيةٍ واحدة ، إذا هو انتقل إلى بلدٍ لم يَعرِفه من قبلُ احتاج فيه إلى أن يَعرِفَ الاتجاهَ إلى الشرق بالطريقةِ التي تعلّم ذلك بها في أيام طُفولته . إننا كلّنا حينما نذهبُ إلى بلدٍ للمرّةِ الأولى نسألُ أهلَه عن اتجاه القِبلة (الاتجاه نحوَ مكّةَ) لنقومَ بصَلاتنا على الوجهِ الشرعي . ولو أن مِثلَ هذه الأمورِ تُعرَف بالعقل وبالبديهة لمَا كان أحدٌ في حاجةٍ إلى أن يَسأل عن الاتجاه إلى الشرق أو إلى الجنوب في كلّ بلدٍ يَزوره .

إن ابن حزمٍ المُسلِمَ الذي جاء قبل كانْطَ الألمانيّ بسبعةِ قُرون قد وَقف أمام المشكلةِ التي وقف أمامَها كانْطُ فيما بعد . ولقد كان حلُّ ابن حزمٍ لها كحلِّ كانْطَ في أساسِه ثم جاء بالحدودِ التي قال بها كانطُ : تكون المعرفةُ :

– بالحواسّ ،

– بأوّلِ العقل (بما قَبلَ الاختبار بالحواسّ) ،

– بأوّلِ العقل المنتوجِ مِن الاختبار .

والمُنعِمُ النظرَ في التَسْميات عند الفيلسوفيْنِ يرى أن الحدودَ التي سكّها ابن حزم : بالحواسِ السليمةِ – بأولِ العقلِ أو ببديهة العقل – ببرْهانٍ راجعٍ مِن قُربٍ أو من بُعد إلى شهادةِ الحواسّ ... أقربُ إلى التعبيرِ

الصحيح عن سُبل المعرفةِ من الحدود التي قال بها كانط . وإذا كان ابن حزم قد قصّر عن كانْطَ في الشرحِ والتفصيل وفي السياق النظريّ ، فإنه لم يُقصِّر عن كانْطَ في العَبقرية المُبدعة والبصيرةِ النقّادة ، برُغم القرونِ السبعةِ التي أتاحَتْ لِكانْط أن يستفيدَ من وجوهِ الرقيّ التي حدثت في أثناء تلك القرون.

ابن حزم والمنطق :

نحن لا نستطيع أن نضعَ ابن حزم في علماء المنطق ، ولكننا نستطيعُ أن نقول إن ابن حزم كان يُفتّشُ في المنطق حتى يقعَ على « قرائنَ » يمكن أن تنصُر مذهبَه في الفِقه خاصة . كان ابن حزم يعتمدُ النصوصَ اعتماداً تامًّا ثم يرفضُ القياسَ رفضاً باتاً . وإنّ من يفعل ذينِكَ الأمرين لا يمكنُ أن يقبلَ النتائج التي رُبما أدّت إليها خُطوات المنطق . إنّ المنطق في الأصل وسيلةٌ (إنه علمٌ آليّ ، هو واسطةٌ) نتوصلُ بها إلى الحُكم على أمرٍ من الأمور . ولا ريبَ في أن للعقلِ في المنطق جانباً كبيراً .

إنّ ابن حزم ، إذنْ ، لم يلجأ إلى المنطق حتى يحكُم به على الأمور ، بل كان يلجأ أحياناً إلى المنطق إذا استطاع بالمنطق أن ينصُر قضيةً من قضايا مذهبه .

ولابن حزم كتاب اسمُه « التقريب لحدّ المنطق » . لقد حاول ابن حزم أن يلخّص في هذا الكتاب كتابَ « أيساغوجي» (المُدْخِل إلى علم المنطق) لفَرْفوريوس الصوري ، كما حاول أن يَعرِض كتُب أرسطو (أو فصولَه) في المنطق . وقد حرصَ ابن حزم على التبديل في أسماء فصول المنطق . يقول ابن حزم (التقريب ١٠٦) :

« اعلمْ أن القضيتين المذكورتين (المقدمة الأولى والمقدمة الثانية) إذا اجتمعتا سمّتْهما الأوائلُ القرينة . وأعلم أنّ باجتماعهما - كما ذكرنا - يحدثُ عنهما أبداً قضيةٌ ثالثة صادقةٌ أبداً لازمةٌ ضرورية لا محيدَ

عنها . وتُسمّى هذه القضيةُ (الثالثة) الحادثةُ عن اجتماع القضيتين (الأولى والثانية) نتيجةً . والأوائلُ يُسمّون القضيتين والنتيجة معاً ، في اللغة اليونانية ، السِلّجِسْموس. وتُسمّى كلُّها ، في العربية ، الجامعةَ .

« مثال ذلك أن تقولَ :

كلُّ إنسانٍ حيٌّ ، فهذه قضيةٌ تُسمّى على انفرادِها مقدمةً .

ثم تقول :

كلّ حيّ جوهرٌ ، فهذه أيضاً قضيّةٌ تُسمّى على انفرادها مقدمة .

فإذا (أنت) جمَعتهُما معاً فاسمُهما قرينةٌ لاقترانهما . وذلك إذا قلتَ : كلُّ إنسانٍ حيّ ، وكلُّ حيّ جوهر . فيحدثُ من هذا الاجتماع قضيّةٌ ثالثة ، وهي أن كل إنسانٍ جوهر . فهذه (كلّ إنسان جوهر) قضيةٌ تسمّى على انفرادها نتيجةً . فإذا جمَعْتها لِثلاثتِها سُميت كلُّها جامعة . والجامعة السلّجسموس » .

بدأ ابن حزم الاهتمامَ بالمنطق منذ مطلعِ حياته الفكرية . ويرى إحسان عباس أن ابن حزم ألّفَ كتاب « التقريبَ لحدّ المنطق والمُدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية » بين سَنةِ ٤١٥ وسنة ٤٢٥ للهجرة (١٠٢٤ – ١٠٣٢ م) ، وعُمره بين واحدةٍ وثلاثينَ سنة وستّ وثلاثين سنة. ولا شكّ عندنا في أن رجلاً فوق الثلاثين من العمُر رجلٌ يكون في العادة ناضجاً وقريباً من أن يبلُغَ أشُدّه ، قريباً من أربعينَ سنَة .

إنّ ابن حزم لم يحاول أن يبسُط المنطقَ على أنه علمٌ مستقل ، ولا هو حاول أن يُقيّد حدودَه على أنها قواعدُ جازمة ، بل أحبّ أن يجمع أشياء من حُدودِه وفصولِهِ : ألفاظهِ وتراكيبه وقضاياه ، كي يستعينَ بها على نُصرةِ جانب من آرائه – كما سَبَق لنا القولُ فقلْنا .

وقد اعتمد ابن حزم ، في ذلك كله ، الكُتبَ المنقولة عن اليونانيين. وهذه الكُتب لم تكن كثيرةَ الوضوحِ ولا كثيرةَ الصحة عند النقل من اليونانية إلى العربية رأساً أو بوساطةِ اللغة السُريانية . ولا ريبَ في أن أشياء من هذا الغُموض ومن هذه الأخطاء قد تسرّبت إلى كلامِ ابن حزم عند بحثه في المنطق وقضاياه . ولا ريبَ في أن ابن حزم كان يتجنّب أيضاً أن يأخذ من المنطق ما كان مُناقضاً لمذهبه الظاهري . انه لم يقبل بالقياس المنطقي كيلا يَضطرَّه ذلك إلى القَبول بالقياس الفِقْهِيّ .

ولا بأسَ هنا في ذِكر طرائقِ التأليفِ كما كان ابن حزم يتخيّلها لأنها داخلةٌ في المنطق وفي التفكير المنطقي . يقول ابن حزم (التقريب ١٠–١١) :

« والأنواعُ التي لا يُؤلّفُ أهلُ العلم والتمييز الصحيحِ إلاّ فيها ... سبعةٌ لا ثامنَ لها ، وهي : إما شيءٌ لم نُسبَقْ إلى استخراجهِ فنستَخرِجَهُ – وإمّا شيءٌ ناقصٌ فنُتِمُّه – وإما شيء مُخطَّأ فنُصَحّحه – وإما شيء مُستَغلِقٌ فنشرَحُه – وإما شيء طويلٌ فنختصِرُه ، دونَ أن نحذِفَ منه شيئاً يُخِلّ حذفه بغرَضِه – وإما شيء متفرّق فنجمَعُه – وإما شيء منثورٌ فنُرتّبُه ... وأما مَنْ أخذ تأليفَ غيرِه فأعاده على وجهه وقدّم وأخّر ، دون تحسينِ رُتبةٍ ، أو بدّلَ ألفاظَه دون أن يأتيَ بأبسط منها وأبينَ ، أو حذَفَ مِما يُحتاجُ إليه ، أو أتى بما لا يُحتاج إليه ، أو نقضَ صواباً بخطأٍ وأتى بما لا فائدةَ فيه ، فإنما هذه أفعالُ أهلِ الجهل والغَفلة وأهلِ القِحَة والسُخْف . فنعوذُ بالله من ذلك » .

وابن حزم يقول (التقريب لحد المنطق ١٠) :

« وكتابُنا هذا (التقريب لحد المنطق) واقعٌ ... تحتَ النوع الرابع ، وهو شرحُ المُستَغلِقِ ، وهو المرتبةُ الرابعة من مراتبِ الشرف في التأليف ».

ويحسنُ أن نذكُرَ أن الخوارزميّ أبا عبدِالله محمّد بن موسى الرياضيّ

(ت ٢٣٢ هـ = ٨٤٦ م) قد جعلَ مراتبَ المؤلـّفين ثلاثاً فقال فيهم (كتاب الجبر والمقابلة ، ص ١٥) : وهم « إمّا رجلٌ سبَقَ إلى ما لم يكن مُستَخرَجاً قبلَه فورّثَه مَنْ بَعدَه ؛ وإما رجلٌ شرح مما أبقى الأولون مــا كان مُستَغلِقاً فأوضحَ طريقَه وسهّل مَسلكَه وقرّب مأخذَه ؛ وإما رجلٌ وجَد في بعضِ الكتب خَللاً فلمّ شَعْثَه وأقام أوَدَه وأحسنَ الظنّ بصاحبه غيرَ رادٍّ عليه ولا مفتخرٍ بذلك من فعل نفسه » .

ولا يخفى على القارىء أن الأنواعَ السبعةَ التي ذكرها ابن حزم لا تخرجُ عن الأصناف الثلاثة التي ذكرها الخوارزميُّ ، قبل ابن حزم بقَرْنينِ ونصفِ قرنٍ من الزمن . ثمّ إن عدداً من الألفاظ عند الخوارزميّ ثم عند ابن حزم بعدَه واحدٌ .

ويذكر إحسانُ عبّاسٍ في مقدّمته لكتاب « التقريب لحدّ المنطق » (الصفحة : ل) أن ابن حزم قد أكثرَ من ضرْبِ الأمثلة على وجوهِ المنطق من الشريعة ، أي من الفِقه . إن الذي يُطالع كتاب « التقريب » يجدُ أن الملاحظة صحيحةٌ . ولكن ذلك خطأ من ابن حزم ، فإن المنطق من العلوم العَقلية بينما الفِقه من العلوم النقلية ؛ إن الفقه نُصوص رُوِيَتْ لنا ولا مجالَ لتحكيم العقل فيها عند ابن حزم (لا عند المعتزلةِ أو عند اصحاب القياس مثلاً) .

وغنيٌّ عنِ البيان في هذا الموقفِ أن نقولَ إنّ ابن حزم يُنكِرُ مُحاولةَ فهم الأوامر والنواهي والفرائض في الدين بالعقل وينكر مُحاولة البحث عن عِلّةٍ أو سببٍ لأحكام الدين غير قولِ الله في ذلك . فهو يقول مثــلاً (التقريب ١٦٧–١٦٨) :

« وأشدُّ من ذلك كلّه التحكّم على الخالق الأوّل بأنه قد حرّمَ هذا وحلّل هذا بلا حُكمٍ وارد منه عنه تعالى بذلك ... ومثل هذا ما يستعمله النحويّون في عِلَلِهم فإنها كلّها فاسدةٌ لا يَرْجِعُ منها شيءٌ إلى الحقيقة البَتّةَ . وإنما الحق في ذلك أن هذا سَمْعٌ من أهلِ اللغة الذين يُرجَع إليهم

في ضَبطها ونقلها ... فالذي ُقلنا من تمييز العقل والحواسّ هو فعلُ الله عزّ وجلّ ، فلا ُيسألُ لِمَ فعل هذا . وما عداه ففِعلٌ لنا لا ُبدّ فيه من السؤال بلِمَ ؟ فإن صحّ به (ذلك الذي هو فِعل لنا) برهانٌ ُقبِلَ ، وإلا رُفِضَ ».
إن ابن حزم يَقصِد بذلك ما يلي :

إن الله الذي فرَضَ علينا الصيام في شهر رمَضان أو فرض صلاة المغرب ثلاثَ ركعات أو أمر بقطع يدِ السارق والسارقة ، لا ُيسألُ سَبباً لأوامره هذه . أما إذا فعل الإنسانُ فِعلاً : كأن أخّر صلاة مكتوبة أو قطعَ لنفسِه ثوباً جديداً أو أراد ُسوءاً أو خيراً بأحد، فإنه ُيسألُ عن العِلـّة لذلك أو عن السبب الذي حمَله على فعل ذلك .

ثم إنّ ابن حزم أجمل ما كان قد فصّله فقال (التقريب ١٦٩) :

« وبالجـُملة ، فليس في الشرائع عِلـّةٌ أصلاً بوجه من الوجوه إلا الأوامرُ الواردةُ من الله عزّ وجلّ فقط ، إذ ليس في العقل ما ُيوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر ، ولا إيجاب عمل وتركُ إيجاب آخر . فالأوامر (أي أوامرُ الله تعالى) أسبابٌ موجبة لِما ورَدت به (من الأمر بشيء أو النَهْي عنه) . فإذا لم تَرِدْ أوامرُ من الله في حقّ أمر من الأمور فلا (يوجد) سَببٌ ُيوجِبُ شيئاً أصلاً ولا يمنعه . » .

ابن حزم والمناظرة :

في اللغة العربية ثلاثُ كلمات دائرةٌ في الاشتراك عندالبحث في أمر من الأمور . هنالك المناظرة ثم الجدل أو الجدال ثم الحَجّ والمُحاجّة أو الحِجاج. والمناظرة لا تَرِدُ في القرآن الكريم . أما الجدل والحِجاج فإنهما يرِدانِ في القرآن الكريم كثيراً .

والمناظرة في القاموس (تاج العروس ، الكويت ١٤: ٣٥٤) : « أن ُتناظرَ أخاك في أمر إذا نظرْتـُما فيه معاً كيف تأتيانه ، وهو مجازٌ . والمنـاظرة

المُباحثة والمباراة في النظر . أمـا النظر هنا فهو الفِكر في الشيء تُقدِّره وتقيسُه (١٤ : ٢٤٨) ؛ وهو أيضاً البحثُ ، وهو أعمّ من القياس ، لأن كلّ قياس نظرٌ وليس كلُّ نظر قياساً (١٤ : ٢٥٤) .

والحَجّ هو الغَلَبة بالحُجة (بضم الحاء) ، يقال حَجه يحُجه (بضم الحـاء) إذا غلَبه على حُجته (٥ : ٤٦٠) . وأنا أحُجّ خَصمي : أغلِبُه بالحُجة . والحُجّة مصدرٌ بمعنى الاحتجاج ، أي الاستدلال (٥ : ٤٦٨) .

أمـا الجدَلُ فهو اللدَدُ في الخصومة والقُدرة عليهـا (القاموس المحيط ٣ : ٣٤٦ - ٣٤٧) . وأما اللددُ فهو الخصومة الشديدة معَ الميْل عن الحقّ (المعجم الوسيط ٨٢٧) .

واستعراض معنى الحِجاجِ والجَدلِ في القرآن الكريم يدُلّ على شيء من الجهل ومن مُخالفة الحقّ في النزاع ، ولا أرى أن أصِفَ ابن حزم بشيء من ذلك . من أجلِ ذلك أحِبّ أن أنسِبَ إلى ابن حزم اشتغالاً بالمنـاظرة لا بالجدل ولا بالحجاج .

★

ومنذ زمن قديم قيل في هذا الباب « مُناظِرُك نظيرُك » (أي مَثيلك) ، لأن للمناظرة أصولاً وقواعدَ وآداباً يجب أن تُتتَّبعَ . ونستطيع أن نقول: إنّ ابن حزم كان يتتبّع هذه كلّها نظرياً وعملياً .

أولُ ما فعَله ابن حزم في هذا الباب أن نبّه على ضَرورةِ اتّباعِ ما دعا القرآنُ الكريم إليه من لـزومِ الأصولِ والآدابِ عند الجدال (لأن القرآنَ الكريمَ لم يستعمل كلمة المناظرة) :

- الجدال جائز . وفي القرآن الكريم سُورةٌ اسمها « المُجادلة » (رقمها ٥٨)

تبدأ بالآية الكريمة : « قد سَمِعَ اللهُ قولَ التي تُجادِلُكَ في زَوْجِها وتشتكي إلى الله . والله يسمَعُ تحاوُرَكما . إنّ اللهَ سميعٌ بصير » .

- والمتناظرانِ المتجادلان يجب أن يكونا عارفَيْنِ بالموضوع الذي يجري فيه جدالُهما . « ومِنَ الناسِ من يُجادِلُ في الله بغيرِ علمٍ ولا هُدىً ولا كتابٍ منير » (٨:٢٢ ، الحجّ ، راجع ٣) .

- ولا يجوز الجدال بالألفاظ (التلاعب بالمدارك وتسميتها بألفاظ متشابهة تضلّلُ الخصمَ عن وجه الحقّ : « قال : قد وَقعَ عليكم من رَبّكم رِجْسٌ وغضبٌ . أتُجادِلونني في أسماءٍ سمّيْتُموها أنتم وآباؤكم ما نزّلَ اللهُ بها من سُلطانٍ . فانتظروا ، إني مَعَكم من المنتظرين » (٧١:٧ ، الأعراف) .

- والجدال يجب أن يكونَ بالحُسنى : « ولا تُجادلوا أهلَ الكتابِ إلاّ بالتي هيَ أحسنُ ... » (٤٦:٢٩ ، العنكبوت) - « ادْعُ إلى سبيلِ ربّكَ بالحكمة والموعظة الحسنة . وجادِلْهم بالتي هي أحسنُ . إنّ ربّكَ هو أعلمُ بِمَنْ ضلّ عن سبيله وهوَ أعلمُ بالمهتدين » (١٢٥:١٦ ، النحل) .

- ولا يجوز الجدال حبّاً بالجدال أو إصراراً على الخطأ : « وما نُرْسِلُ المرسلين إلاّ مُبَشّرينَ ومُنذرين . ويُجادِلُ الذين كفروا بالباطل ليُدْحِضوا به الحقّ . واتّخذوا آياتي وما أُنذروا هُزُواً » (٥٦:١٨ ، الكهف) - « يُجادِلونَكَ في الحقّ من بعدِ ما تبيّنَ لهم ، كأنما يُساقون إلى الموت وهم ينظرون » (٦:٨ ، الأنفال) .

- ولا جِدالَ فيما أنزلَ اللهُ (إنّ ما أمرَ الله به أو نهى عنه أو أقرّه ليس خاضعاً للأخذِ والردّ ولا تُحكّمُ فيه العادةُ أو القواعدُ المعروفة عند البشر) : « ما يُجادِلُ في آياتِ الله إلاّ الذين كفروا

فلا يَغرُرْكَ تقلّبُهم في البلاد » (٤٠:٤ ، غافر) — « إنّ الذين يُجادلون في آياتِ الله بغيرِ سُلطانٍ أتاهم ، إنْ في صُدورِهم إلاّ كِبْرٌ ما هم بِبالغيهِ . فاستَعِذْ باللهِ ، إنه هو السميعُ البصير » (٥٦:٤٠) .

على هذا الهُدى من الأصول والآدابِ التي وَرَدَتْ — فيما يتعلّق بالجدال — في القرآن الكريم سارَ ابن حزم في كتُبه التي عرَضَ فيها للمناظرة . قال ابن حزم في كتاب « التقريب لحدّ المنطق » (ص ١٨٥ وما بعد) :

« من حُكم الجِدال أن يكونَ الاثنانِ طالِبَيْ حقيقةٍ ومُريدَيْ بيانٍ ... و (الذي يكون منهما) على يقينٍ من أمره ببُرهان قاطع (فإنه) يريدُ أن يُوصل إلى مُناظِره من الحقيقة مثلَ ما عِندَه منها، (ثم) يحاوِل أن يَحُلّ شكّ هذا الغالِطِ المُخالف له أو المُغالِط ويُفصِحَ بسِره (يَكشِفَ عن إضمار الخصمِ للمغالطة) ويدفعَ شرّه . (وربما كان) أحدُهما مُوقِناً — كما قدّمنا — والثاني لم يَقِفْ على بيانِ الحقيقةِ ، فهو يطلُبُ الحقيقةَ والوقوفَ عليها . فإذا اتّفق أن يكونَ المتناظرانِ هكذا (أقرأ : كذلك)، فتلك مناظرةٌ فاضلةٌ حَميدةُ العاقبةِ يُوشِكُ أن تنْحَلّ عن خيرٍ مضمون أو (خيرٍ) آخرَ موفور . وهي التي أمرَ الله تعالى بها إذ يقول : « وجادِلْهم بالتي هي أحسن » — « ادْعُ إلى سبيلِ ربّك بالحِكمة والموعظة الحسنة » ؛ وإذ يقولُ تعالى : « قلْ : هاتوا بُرْهانكم إن كنتم صادقين » ... وأما إذا كان المتناظرانِ معاً غالِطَيْنِ أو مُغالِطَيْنِ أو كان أحدُهما جاهلاً طالباً (للحق) والثاني غالطاً أو مُغالطاً، فتلك مناظرةٌ يكثُرُ فيها الشَغَبُ ويعظمُ النصَبُ ويكثُرُ الصَخَبُ ويشتدّ الغضب ويُوشِكَ أن تشتدّ مَضرّتُها . وأما مَنفَعَتُها فلا منفعة ...

وأما نحن فطريقتُنا في ذلك تَخْييرُ الخصمِ أن يكون سائلاً أو مسؤولاً ، فأيّهما تخيّرَ أجَبْناه(إن كان سائلاً) أو سألناه(إن أحبّ أن يكونَ مسؤولاً) .

فإن ردَّ الخيارَ إلينا اختَرْنا أن يكونَ هو السائلَ ، لأن هذا العمل هو أكثرُ قصدِ الضُعفاء وعُمدةُ مرغوبهم . وهم يَضعُفون إذا سُئلوا . فنختارُ (حينئذٍ) حسمَ أعذارِهم وتوفيتَهم أقصى مطالبِهم التي يظنّون أنهم فيها أقوى ليكونَ ذلـك أقوى في قطعِ مَعالِقِهمْ (ما يعتمدونه من حُجَجِهم ؟ .... »

وفي كتاب « الإحكام لأصول الأحكام » لابن حزم نَجِدُ الفصلَ الثالث (من الجزء الأول) وعنوانه : « إثبات حُجج العقول » (ص١٤–٢٨) .

يُفنِّد ابن حزم رأي الذين يَرَوْن أن في القرآن الكريم آياتٍ تدعوا إلى إبطال الجِدال والمناظرة . ويَرُدُّ ابن حزم على هؤلاء بأن هذه الآياتِ نفسها تَنْهى عن الجدل المذموم الذي يُريدُ صاحبُه أن يخاصمَ ويُجادِلَ بالباطل (ص ١٩) .

والجِدالُ عند ابن حزم نوعان : مذمومٌ ومحمود ؛ واللهُ سبحانه وتعالى قد أوْجَبَ الجِدال المحمود ودلّ على جميعِ آدابه من الرِفق والبيان والتزامِ الحقّ والرُجوع إلى ما أوجبته الحُجّة القاطعة (ص ١٩–٢٠). وأراد ابن‌حزم أن يُجْمِلَ خصائصَ الجدال المذموم (والمَنْهيّ عنه) والجدالِ المحمودِ الواجبِ فقال (ص ٢٣) : فالجِدالُ المحمودُ الواجب « هو الذي يُجادِلُ مُتَولّيه في إظهار الحقّ ؛ والمذمومُ وَجْهانِ بنصّ الآيات » . فأحَدُ الوَجْهَيْن المذمومين من الجِدال ، جِدالُ « من جادلَ بغير علم ؛ والثاني من جادل ناصراً للباطل بشَغبٍ وتمويه بعد ظهور الحق إليه (اقرأ : له) . وفي هذا بيانُ أنّ الحقّ واحد ، وأنه لا شيء إلا ما قامتْ عليه حُجّةُ العقل ... فبيّنَ تعالى أن الجِدالَ المُحرّمَ هو الجدالُ الذي يُجادَلُ بـه ليُنصَرَ الباطلُ ويُبطلَ الحقّ بغير علم » (ص ٢٣) . ولقدِ استشهدَ ابن حزم في ثنايا هذه الجُمَلِ بمُعظم الآيات التي جمَعْتُها أنا في مقدّمة هذا الفصل أو بها كلّها ، فيما يبدو – .

من هذا كلّه نرى أن ابنَ حزم يرى أنّ الله تعالى « قد حضّ على المُجادلة بالحقّ وأمر بطلبِ البُرهان . فقد صحّ أن طلبَ الحُجّة هي سبيل الله عزّ وجلّ . وصحّ بالنص ... أنّ مَن نهى عن ذلك وصدّ عنه فهو صادٌّ عن سبيلِ الله تعالى ظالمٌ ملعون بلا تأويلٍ إلاّ (الاعتماد على) عينِ النصِ الواردِ من قِبَلِ الله تعالى » (ص ٢٤) . ولقد علّمنا رسول الله كيف نسأل عن المُحاجّة ثم بيّن لنا أن المُحاجّةَ جائزةٌ وأنّ من أخطأ مَوضِعَ السؤال كان محجوجاً . « وقد تحاجّ المهاجرون والأنصارُ وسائرُ الصحابة رضوانُ الله عليهم . وحاجّ ابنُ عبّاسٍ الخوارجَ بأمرِ عليٍّ رضي الله عنه . وما أنكر أحدٌ من الصحابة الجدالَ في طلب الحقّ ... وبالجُملة ، فلا أضعفُ مِمّن يَرومُ إبطالَ الجدال بالجِدال (ثم) يُريد هَدْمَ جميعِ الاحتجاج بالاحتجاج ، ويتكلّف إفسادَ المناظرةِ بالمناظرة . (ذلك) لأنه مُقرٌّ (بذلك) على نفسِه أنه يأتي بالباطل ، لأن حُجّتَه هي بعضُ الحُجج التي يريد إبطالها . وهذه طريقٌ لا يركَبُها إلا جاهلٌ ضعيف أو مُعاند سخيف» (ص ٢٦) .

واتهم نفرٌ من الناس ابن حزم بأنه عنيفٌ كسّارٌ في الردّ على خصومه .

هذا مطلبٌ لا يُدرَكُ إلا إذا نحن اتفقنا على مَعنى « خصمٍ » وعلى معنى «عنيفٍ ». ودَعني أُوجِزَ الكلام في ذلك من غيرِ استشهاد بأقوالٍ جديدة. قال ابن حزم قبل بضعةِ أسطرٍ عن الذي يريد أن يُبطِلَ الجدالَ بالجدالِ ويَهدِمَ الاحتجاجَ بالاحتجاجِ ويُفسِد المُناظرة بالمناظرة أنه جاهلٌ ضعيف أو مُعاند سخيف . فهل كان ابن حزم عنيفاً في هذا القول ؟

إذا قيلَ إنّ صوتَ الحمير كريه وإنّ صوتَ الغُراب مقلق ، فهل نكون عنيفين على الحمار وعلى الغراب. وكذلك إذا نحن رأينا رجلاً يتكلّم في موضوع لا يفهمه ثم يُصرّ على أنه يفهم ذلك الموضوع أكثرَ من جميعِ الناس ثم قُلنا عن ذلك الرجلِ (أو لذلك الرجل) إنه جاهلٌ أو معاند أو سخيف أو قليل

العقل ، فهل يكونُ قولُنا هذا عنيفاً ؟ ولكن قل لي أنت : إذا قام رجلٌ أمامي يَكذِبُ على اللهِ وعلى العلم وعلى المُشاهَدِ في الاجتماع الانساني ويكابرُ في كَذِبه ثم قلتُ له أنا : أنت كاذبٌ ، فماذا يكون في قولي له من العنف ؟

ولكن يجب ألا نُنكِرَ أن ابن حزم كان صريحاً واضح القول ، وأنه كان يُجانِبَ طريق المُداراة التي كان الناس قد ألفوها في مُخاطبة بعضِهم بعضاً . ثم قل لي مرّةً ثانية : ما الفرقُ بين أن يقولُ إنسانٌ لآخرَ أنت مُخطِىء أو أن يقول له انك بعيد عن الصواب . وما الفرق بين أن تقول لرجلٍ : أنتَ كاذبٌ أو إنك في قولك مُجانِبٌ للصدق ؟ وما الفرق بين أن تقول لرجل أنت جاهلٌ بالفلك أو لا علم لك بالفلك . أجل هنالك فرقٌ اجتماعي . لقد تعوّدَ الناسُ أن يُسمّوا الفقيرَ « مستوراً » ويُسمّوا الشحّاذَ « مُستعطياً » ويُسَمّوا البخيلَ « مُدَبّراً » ، كما سمّى خالدٌ بنُ برمكَ الشعراء المدّاحين الذين يَقصِدونه لطلب المال منه « زُوّاراً » .

ولقد رأينا ابن حزم مِراراً يَرْجِعُ في كُتبه إلى الحقّ ويَشهدَ على نفسِه بالخطأ ، بعد أن يرى وجهَ الحقّ لدى خصمه أو تقصيراً منه في جانب خصمه . فمن الإنصاف لابن حزم أن نُقرّه على مُعاملة خصمه كما كان هو يُعامِلُ نفسَه تجاه ذلك الخصم نفسِه .

المكان والزمان :

يرى ابن حزم أنّ الموجوداتِ تُدرَك بالحواسّ ، وأنْ تميزَ بعضِ الموجوداتِ المحسوسة من بعضٍ إنما يُدرَك بالمقارنة والمقابلة . غيرَ أنّ ابن حزم لا يُعالج المكان هنا من الناحية الفلسفية المُطلقة ، بل من الناحية الطبيعية الهندسية . ثم انه يدرك ذلك. ولقد نبّه هو نفسه على هذا صراحة لمّا قال [1] بأن المكان والزمان المعهودَيْنِ عندَهم (عند المتكلّمين والفلاسفة)

(١) الارقام الواردة في هذا الفصل ترجع الى « كتاب الملل والنحل » لابن حزم ، وقد وضعت جميعها في المتن .

هما غيرُ المكان والزمان المعهودين عندَه هو (١:٢٥ ، ٢٧) .

يقول ابن حزم : « المكانُ المعهود عندنا هو المُحيط بالمتمكّن فيه – من جهاته (كلّها) أو من بعضها – وهو ينقسم قسمين : إمّا مكاناً يتشكّلُ المتمكّن فيه بشكله كالبُرّ (القمح) أو الماء في الخابية وما أشبه ذلك ، وإمّا مكاناً يتشكل هو بشكل المتمكن فيه كالماء لِما حلّ فيه من الأجسام وما أشبه » (١:٢٥) ، يَقصِدُ ابن حزم أنك إذا وضعت ماءً في وعاء ، فالماء يأخذ شكلَ الوعاء ؛ وكذلك إذا أنتَ ألقيتَ حجراً في الماء ، فإن الماء المحيط بالحجر مباشرة يأخُذ شكلَ الحجر .

ويرى ابن حزم أن المكان ُمتناهٍ ، إذ قد ثبَت عدمُ الخلاءِ والملاءِ فوق الفلك ضرورة . ويَقصِدُ ابن حزم بالفلك هنا « فلكَ القمر » ، وهو الحدّ الذي ظنّته الفلسفةُ القديمة والفلسفة الوسيطة فاصلاً بين الأرض التي نعيش عليها – عالَمِ النقص والتبدّل والأجسام الجُزئية المادية – والملأِ الأعلى ، أي عالمِ الكمال والبقاء والجواهر المُفارقة (التي لا تتصل بالمادة) . وكذلك يفهَمُ ابن حزم بالمكانِ ما يتمثل في النفس من المقصود بهذه اللفظة وموضعها (أقرأ : وموضوعها ؟) في اللغة لتكون عبارةً للتفاهُمِ على المُراد بها من أنها ساحةٌ ، ولا بدّ للساحة من الذرْع (القياس) ضرورةً ... ولا ُبدّ من أن يكون المكان مبدأ ونهاية » (١:٢٧ وما بعدها ، راجع ٥:٩٣–٩٥) .

ويعتقد ابن حزم أن لا خلاء في العالم ، يَقصدُ أنه ليس ثمّة مكان ليس فيه شيء ما ، وإنما هنالك ملاءٌ ضرورة ، أي أن كل مكان في العالم مملوء بموجود محسوس أقلّه (عند ابن حزم) الهواء (١:٣٢ س – ٣٣ ، راجع أيضاً ١:٢٧–٢٨ ، ٥:٧١) . ولكني أرى من باب الانصاف لابن حزم أن أتطلّبَ له قصداً في ُمعالجةِ فلسفية المكان . يقول ابن حزم : « (فالمكان) والفلك إذن موجودان في حَيّزٍ واحد معاً ، فهو إذن (أي المكانُ الكلّي) ليس مكاناً للفلك ، لأن المكانَ لا يكونُ معَ المتمكن فيه في مكان واحد . ولو

كان (الأمرُ) كذلك ، لكانَ المكانُ مكاناً لنفسه » (١:٢٦) . ويبدو بوضوح أن ابن حزم متأثرٌ - فيما يتعلق بالمكان والخَلاء والمَلاء - بالفلسفة الايلية (اليونانية التي ازدهرت في جَنوبيّ ايطالية) ؛ قال زَيْنونُ الإيليّ (ت ٤٣٠ ق.م.) : « ولو كان الخلاءُ شيئاً لكان له حجمٌ ولاحتاج إلى خلاءٍ آخرَ يُوجد فيه . ثم يحتاجُ هذا الخلاءُ الآخرُ إلى خلاءٍ جديد ... وهكذا إلى ما لا نهايةَ . وهذا مستحيل[١] » .

ويُحاولُ ابن حزم أن يُقيم على رأيه ذلك دليلاً فيقول إنه من المُحال أن يكون في العالم خلاءٌ - يقصِد مكاناً ليس فيه شيءٌ البتّةَ - لأننا ، كما يقولُ ابن حزم نفسُه (١:٣٢-٣٣) ، نرى نوعين من الأجسام : نوعاً ثقيلاً يطلبُ السُفلَ كالتُراب والمــــاء ثم نوعاً خفيفاً يطلبُ الصعودَ كالهواءِ والنار والدُخان . فإذا كان ذلك كذلك ، فإن الثقيلَ من هذه الأجسام قد هبَطَ إلى أسفلِ « المكانِ » ، وانّ الخفيفَ منها قد صَعِدَ إلى أعلاه . وعلى هذا يكونُ « المكان » كله قد امتلأ .

وإذا نحن اتبعنا ابن حزم في تفلسُفِه النظريّ وغايتُه فيه أن يَدُلّ على أنّ العالمَ مُتناهٍ وأنّ العالمَ مملوءٌ كله بالمادة وجَدْنا على تفلسُفِه النظري هذا مأخذَيْنِ . إنّ العالم غيرُ متناهٍ ، أو إننا نحن لا نستطيع إدراكَ العالم متناهياً . ثم إنّ العالم يجب أن يكون فيه خلاءٌ ، لا لأننا نحن نملِكُ دليلاً على أن هذا العالم الذي نعيش فيه متناهٍ أو غيرُ متناهٍ ، بل لأن الدليل الذي قدّمه ابن حزم لم يكن مُقنعاً . وأول ما نأخُذه هنا على ابن حزم أنه يتكلم على كثافة الأجسامِ (على الثقيل والخفيف من الأجسام) بالإضافة إلى ما نعرِفه على أرضِنا وفي نطاق الجاذبية على سطحِ أرضنا ، بينما هو يَضرِبُ مثلاً من

---

(١) الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب ، للمؤلف ،ص ٣١ (العرب والفلسفة اليونانية ، له ، ص ٥٦) .

الأجسام الموجودة في العالمِ الفسيح والتي تقعَ في خارج النطاق التي تعملُ فيه جاذبيةُ أرضِنا .

★

ومُعالجة ابن حزم للزمانِ أقربُ إلى الفلسفة من معالجتهِ للمكان . والذي جرّه إلى معالجة الزمان خاصةً كان نزاعَه معَ المتكلمين وحاجتَه إلى الردّ على الفلاسفة ... إنّ « الزمان » عند ابن حزم « إنما هو حركةُ ذي الزمان (أي الجسمِ الذي يخضعُ للحركة أو يقبلُ الحركةَ) وانتقالُه من مكان إلى مكان ، أو مدةُ بقائهِ ساكناً في مكانٍ واحد (١ : ١٨ ، راجع ١٧) . ثم هو يحاول أن يضعَ تعريفَه للزمان في تعبير آخر فيقول : « والزمانُ المعهودُ عندنا هو مُدةُ وجودِ الجرم ساكناً أو متحركاً ، أو مدةُ وجودِ العَرضَ في الجسم [1] . ويَعمُمّه أن نقول : هو مُدة وجودِ الفَلَك وما فيه من الحوامل والمحمولات [2] » . بعدئذ يقولُ بوضوحٍ إن هذا الزمن الذي حاول تعريفَه وتقريرَ مَدْرَكِه هو غيرُ الزمن المعهود عند الفلاسفة (١ : ٢٥) .

والذي يدعو إلى هذا الاضطراب في تعريفِ الزمان عند ابن حزم هنا هو أن ابن حزم يَمزجُ بين الزمانِ المُطلق من جانبٍ وقياس الزمنِ من جانبٍ آخر ، نعلم ذلك من كلامِه على « المُدّة » (على الفَترة التي نلاحظها عادةً

(١) الجوهر (في الفلسفة) : ما قام بنفسه (المعجم الوسيط ، ص ١٤٩) . ان عنصر الذهب هو جوهر الذهب (الثابت في طبيعته) . أما لون الذهب (؟) واما الشكل الذي يمكن ان يجعل لقطعة من الذهب فهو عرض متبدل ومتغير . والعرض ما قام بالجوهر ، او ما قام بغيره (المعجم الوسط ، ص ١٤٩ ، ٦٠٠) كاللون والشكل والمرض والصحة (في الانسان) الخ .

(٢) الحوامل والمحمولات : ما في الاشياء من الخواص الثابتة ومن الخواص المتبدلة (وذلك قريب من الجوهر والعرض) .

بين وقوعِ حادثين). فإذا جاز لي أن أضعَ تعريفَ ابن حزم للزمان في أسلوبٍ أدبي قلتُ: يُقاس الزمانُ بالتراخي الذي تلحظُه حواسُّنا عند انتقالِ الجسم في المكان من نُقطةٍ إلى أُخرى أو عند انتقالِ جسمٍ آخرَ فوقَه (انتقال الشمس مثلاً) من نقطة إلى أُخرى. ويُمكِننا أن نقولَ أيضاً في لفظ أكثرَ إيجازاً: يُقاسُ الزمانُ بتقديرِ الفَترةِ التي يحتاجُ إليها جسمٌ ما في أثناء خضوعه للحركة أو في انتقاله من نقطةٍ إلى نقطةٍ في مكان ما.

ولا بدَّ هنا من الكلام على الزمان المُطلق (على المَدْرَكِ الفلسفي للزمان) حتى نُدْرِكَ — من طريقِ الموازنة — رأيَ ابن حزم في الزمان المعهود عنده. يقولُ ابن رشد: أنَّ الزمانَ مَعْنىً ذِهْنيٌّ لا وجودَ له على الحقيقةِ؛ وهو مَعْنىً يُساعدُنا على تخيُّلِ الأمور يتلوا بعضُها بعضاً. والزمـان مقترنٌ بالحركة. فإذا نحن تخيّلنا صحراءَ نائيةً عن العُمران لا بَشَرَ فيها البتّةَ ولا حيوانٌ ولا نباتٌ (ولا جِسمٌ يتحرّك بالحركات المألوفـة في الأجسام المادية)، جازَ لنـا أن نقولَ إن قياسَ الزمن هنالك معدوم. أما الزمان المُطلق هنالك فموجودٌ. ولكنْ لو تَخيّلنا الخلاء المطلق في خارج الفلك الذي يَحْوينا (في خارج فلك أرضنا)— حيثُ لا شيء أبداً مما يخضع للحركة— فإن الزمان يكونُ هنالك معدوماً حتماً[1]. وابن حزم نفسُه يُشير إلى أن الجِرم (بكسر الجيم: الجسم) والزمانُ موجودان وكلاهما لم يُفارِق صاحبه (١:١٧)، ولكنه لا يؤمنُ بزمان مطلق (١:٢٥).

فلماذا يدورُ ابن حزم في تعريف الزمان هذا الدوَران ويُحاول أن يؤكّد قياس الزمن (مرور الوقت) ثم يُحاول أن يُغفِل الزمان المطلق (الذي هو وعاءٌ للأشياء كلّها، سواءٌ أكانت تلك الأشياء محسوسة كالغيم والحِجارة وأفراد الحَيوان أو مُدْركة بالعقل وطولِ الملاحظة كنموِّ الأجسام الحيّة

(١) تهافت التهافت لابن رشد (بيروت ١٩٣٠، راجع ص ٧٤، ٨٩، ٢٧٥ الخ.

وانتقال الثمر بالنضج من اللون الأخضر مثلاً إلى اللون الأصفر أو الأحمر).

لا يُريد ابن حزم من معالجة الزمان – كما أنه لم يُرِدْ من معالجة المكان من قبلُ – إثباتَ قضيةٍ فلسفية، ولكنه يُريد أن يُدافع عن وِجْهة نظرٍ دينية. إنه يُريد أن يقول : إنّ الله تعالى ليس في زمانٍ ولا في مكان ولا له مدةٌ أصلاً (١:١٨) . وهذا القولُ صحيحٌ – عند ابن حزم وعندنا أيضاً – ما دام ابن حزم يؤكد التعريف الإسلامي لله، ذلك التعريف القريب جداً من المدرك الفلسفيّ للألوهية. يقول ابن حزم : « وليس هو (أي اللهُ تعالى) جِرماً ولا جوهراً ولا عَرَضاً، ولا عدداً ولا جنساً ولا نوعاً ولا فصلاً ولا شخصاً، ولا ساكناً ولا متحركاً. وإنما هو تعالى حقٌّ في ذاتِه موجودٌ مطلقٌ بمعنى أنه معلومٌ، لا إلـهَ غيرُه، ولا واحدَ في العالمِ سِواه مُخترعٌ الموجوداتِ كلِّها، ولا يُشْبِهُه شيءٌ من خلقه بوجهٍ من الوجوه » (١:١٨) .

والإنصاف يَدْعونا إلى أنْ نَصِفَ هذا التعريف لله بأنه تعريفٌ عاقلٌ. وهو صحيح يَصْدقُ على أعلى مراتبِ التوحيد للألوهية بالمَعْنى الفلسفي ولله بالمعنى الديني معاً. هذا التعريفُ – فيما قصَدَ إليه ابن حزم – يجعلُ الله فوق الزمان والمكان وخارجاً من نِطاقِهما. ولا ريب في أن كلّ توحيد لله (أي تنزيه الله عن كلّ ما يتصفُ به خلقُه) يجعَل اللهَ فوق المكان والزمان. أمّا الّذين يَنسِبون إلى الله – بزَعْمِهم – صفاتٍ من صفاتِ البشر، كما جَعَل الإغريق (قُدماء اليونانِ) مثلاً لإلـهِهِمْ زَفْسَ أُسرةً ومسكناً على جبالِ الأولومب وأولاداً يُلاعبهم في سهول جبـل الأولومب وتزاوراً ومُصارعَةً فيصرَعُ أحدُهما الآخرَ مرّة أو يصرَعُه الآخرُ مرّة أُخرى، فهؤلاء مُضطرون إلى القَبول بانطواء آلِهَتِهِم التي يتخيلونها في نطاق المكان والزمان.

والغايةُ العُظمى لابن حزم من البحث في الزمان هي إقامة الدليـل على أن اللهَ أزَليٌّ أبَديٌّ دائمٌ خالد. أما الزمانُ فليس كذلك. وأمّا قِدَمُ اللهِ وخُلوده فلا حاجةَ بنا إلى الاستِشهادِ عليه من كتُبِ ابن حزم أو من سواها.

والزمانُ نفسُه عند ابن حزم مُتناه ضرورة (١:١٧) . غير أن ابن حزم لمّا أجازَ أن يكون الزمان أبدياً – غير مُتناه في المستقبل – أعلن أنه غيرُ مُتناه من جهة الماضي (١:١٦–١٧) . وسببُ ذلك عند ابن حزم ظاهرٌ . إنّ ابن حزم يقول : إنّ الله خَلَقَ الزمان كما خَلَق سائر الأشياء (راجع ٥:٤٧ س–٤٨) ، ولكنه قادرٌ ، إذا هو شاء ، على أن يُبقيه إلى الأبد(١:٢١–٢٢).

وخُلاصة ما يُريد ابن حزم أن يقولَه :

إنّ الزمان مخلوقٌ لله تعالى ومُحدَثٌ له ، أوْجَده بعد أن لم يكن ، كما أوجد الأشياء بعد أنْ لم تَكنْ . فللزمانِ إذنْ بَدْءٌ كما أنّ للعالمِ كلّه (بجُملته) بَدْءاً وكما أن لجميع الموجودات في هذا العالم بدءاً أيضاً . ولكن الزمان – بخِلافِ سائرِ الموجوداتِ – يُمكِن أن يبقى إلى الأبد إذا أراد الله له ذلك . ويُحاول ابن حزم أن يجعَل ما يلي دليلاً على رأيهِ بقولِه (٤ : ٨٥ ، راجع ٨٤) :

« فإن قال قائل : إنّ كلّ ما له أولٌ فله آخِرٌ ، قُلنا : هذه قضيةٌ فاسدة ودَعوىً مُجرّدة ؛ وما وجَب هذا قطُّ ، لا بقضيةِ عقلٍ ولا بخبرٍ[١] لأن كون الموجوداتِ لها أوائلُ معلومٌ بالضَرورة[٢] . وهكذا نجدُ أنّ ما وُجِدَ بعدُ[٣] فقد حصَرهُ عَدد (في) زمانِ وجودِه . وكلّ ما حصَرهُ عددٌ فلذلك العددِ أولٌ ضرورة ، وهو قولُنا : واحد . ثم يتمادى العددُ

---

(١) الخبر : المعرفة المروية (المقصود هنا : ما جاء في القرآن الكريم أو في الحديث الشريف) .

(٢) نحن نعلم بالضرورة ان كل موجود الان لم يكن موجودا من قبل ثم وجد بعد ذلك (بعد ان خلق الله العالم وخلق الزمن) . وعلى هذا يكون لكل موجود في العالم حد بدأ منه في نطاق الزمن الذي نعهده في عالمنا.

(٣) ان جميع الاشياء الموجودة الان في عالمنا يحصرها عدد (هي معدودة ؛ معروف عددها) .

أبداً فيمكن الزيادة فيه بلا نهاية. وتمادي الموجود بخلاف (يختلف من) المبدأ، لأن (الموجودَ من الأشياء) إذا بَقِيَ وقتاً جاز أن يبقى وقتين. وهكذا أيضاً بلا نهاية . وكل ما خرج من مُدَدِ البقاء إلى حَدّ الفعل فذو نهاية بلا شك . كذلك (ما خرجَ من مدد البقاء إلى حد الفعل) من العدد أيضاً . و (نحن) لم نَقُلْ إنّ بقاء الناس في هذه الدنيا له نهاية إلا من طريق النصّ . ولو أخبرَ اللهُ تعالى بذلك (أي ببقاء الناس في الدنيا إلى ما لا نهاية) لجازَ وأمكنَ أن تبقى الدنيا أبداً بلا نهاية ، ولكان اللهُ تعالى قادراً على ذلك .

في هذا النصّ شيءٌ من الغُموض ومن التعقيد لأن عدداً من أقسامه متداخل بعضُها في بعض . وسأحاولُ فيما يلي تجريد المدارك في نسق مألوف :

- إنّ كل ما له أول فله آخِر (في الهندسة : كل خطّ محدود من أحدِ طرَفيْه محدود حتماً من الطرفِ الآخر - أما قول ابن حزم إن ذلك قضية فاسدة فليس صحيحاً) .

- ما وُجِدَ فقد حصَرَه عددٌ (الأشياء الموجودة فعلاً في العالم محدودة معدودة - هذا صحيح) .

- ... فلذلك العدد أولٌ ضرورة ، وهو قولُنا : واحد (الفيثاغوريّون هُمُ الذين قالوا إن « الواحد » أولُ الأعداد. وقد تبنى ابن حزم ذلك. ولكن الواحد ، في الحقيقةِ ليس أول الأعدادِ : إنه الحد بين السلسلة الإيجابية ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ الخ والسلسلة السلبية : صفر ثم -١ ، -٢ ، -٣ ، -٤ ، الخ) .

- إنّ العددَ (في السلسلة الإيجابية) تُمكِنُ الزيادة فيه بلا نهاية (٢٤١٧٥٨ + ١ ، الخ) ، هذا صحيح . ولكن العددَ (في السلسلة السلبية أيضاً) تمكن الزيادة فيه بلا نهاية (-٣٥٢١٩٥٧ + -١ الخ) .

- بخِلافِ المبدأ (إذا عَنى ابن حزم أن المَدْرَكَ الفِكري : العَدْلُ ،

الشجاعة ، العِلم ، الخ ليس له مبدأ وليس له نِهاية ، فقوله هذا صحيح لأن المدارك أي معاني الأشياء ليس له مكان ولا زمان) .

- إذا جاز في الموجودِ أن يَمرّ عليه زَمَن ، فمرّت عليه ساعة فيمكن أن تمرّ عليه ساعة ثانية وثالثة ورابعة الخ .

- إنّ الزمن يمكن أن يُبقيَهُ اللهُ بلا نهاية لأن الله لم يَنُصّ على انتهاءِ الزمان . ولكن الناس لا يمكن أن يَبقَوْا في الدنيا بلا نِهاية لأن الله نصّ على أنهم لن يَبْقَوْا ، فقد قال الله تعالى : « كلُّ نفسٍ ذائقةُ الموت » (٣:١٨٥ ، سورة آل عمران) .

بَقِيَ أن نقولَ إن ابن حزم يُوافق الفلاسفة في شيء هو أن جميع الأشياء التي ظهرتْ في العالمِ قد أصبحت محدودة معدودة مُتناهية (الأشخاصُ الذين وُلدوا ، والأشجار التي نبَتَتْ ، والكتُبُ التي طُبعت) . أما الأشياءُ التي لم تظهَرْ في العالمِ بعدُ (الأشخاصُ الذين لم يُولدوا بَعْدُ ، والأشجارُ التي لم تَنْبِتْ بعد ، والكتبُ التي لم تُطبَع بعد) فإنها غير محدودة وغير معدودة وغير مُتناهية . (راجع ٤:٨٤ س)

الأخلاق عند ابن حزم :

الأخلاق عند ابن حزم تنبُع من الدين وتنهض من مذهبه الظاهري : طاعةِ الله وعصيانِه . إنّ ما أمر الله به فهوَ الخيرُ وهو الخلُق وهو الحقّ وهو النافع ، وإنّ ما نهى الله عنه فهو الشرُّ وهو الفساد وهو الباطل وهو الضارّ .

وهذا الاتجاه موجود في جميع كتب ابن حزم في أي موضوع كانتْ . غيرَ أنّ توَفُّرَ ابن حزم على موضوع الأخلاق كان في كتابين : « في طوق الحمامة » وفي « كتاب الأخلاق والسير » . أما في كتاب « طوق الحمامة » فهنالك الجانبُ العَمَليّ المتعلّق بسلوك الإنسان حينما تَقَع بينَه وبين إنسان آخرَ (أو إنسانة أُخرى) صِلةٌ من مودّة . وهنا يتجلّى أثر الدين فيما يتعلّق بالحَلال والحرام .

إنّ قياس الأخلاق بالدين عند ابن حزم واضح جداً في « طوق الحمامة » ، منذُ المقدمة ، قـــال (ص ١٠) : « ومنها بابانِ خَتَمْنا بهما الرسالة (أي كتاب « طوق الحمامة ») وهما بابُ الكلام في « قُبْح المعصية » وباب في « فضل التعفّف » ليكون خاتمةَ إيرادنا وآخِرَ كلامنا « الحَضُّ على طاعةِ الله عزّ وجلّ ، والأمرُ بالمعروف والنَهْيُ عن المنكر . فذلك مُفْتَرَضٌ في كلّ مؤمن » .

وفي الفصل الأول : « الكلام على مائية الحبّ » (ما الحبّ : ما هو الحب؟) يقول ابن حزم (ص ١) : « الحبّ ... ليس بمُنكَرٍ في الديانة ولا بمحظور في الشريعة ، إذِ القلوب بيَدِ الله عزّ وجلّ . وقد أحبّ من الخلفاء المَهْديين والأئمة الراشدين كثيرٌ ... » وفي باب « طيّ السرّ » يقول ابن حزم (ص٥٥) : « ... فبِحَسْبِ المرء المسلم أن يَعَفّ عن محارمِ الله عزّ وجلّ (من تلك) التي يأتيها باختياره ويُحاسَبَ عليها يومَ القيامة ... » ومن ذلك ما أورده ابن حزم في باب « الواشي » ، فقد ملأ صفحتين ونصفَ صفحة من هذا الفصل بكلام يتصل بالأخلاق (ص ٨٢–٨٤) بدأه بقوله :

« ولا بُدّ أن أُوردَ ما يُشبه ما نحن فيه ... ما في جميعِ الناسِ شرٌّ من الوُشاة ، وهم النمّامون . وانّ النميمةَ لطَبْعٌ يدُلّ على نتْنِ الأصل ورداءة الفرع وفساد الطبع وخُبْث النشأة . ولا بدّ لصاحبه من الكذب ... الخ » .

وكذلك يبدأ ابن حزم باب « فضل التعفّف » بقوله (ص٢٢٠) : « ومن أفضل ما يأتيه الإنسان في حُبّه التعفّف وترك ركوب المعصية والفاحشةِ ،وأن لا يرغَب عن مجازاة خالقه له بالنعيم في دار المُقامة وأن لا يَعْصيَ مولاه المتفضّل عليه والذي جعلَه مكاناً وأهلاً لأمرِه ونَهْيه وأرسل إليه رسله ... »

ومثل ذلك قوله في باب « قبح المعصية » . فهذان بابانِ في أربع وخمسين صفحة (ص ١٩٣ – ٢٤٦) من كتاب صفحاتــه مائتانِ وتِسْعٌ وثلاثون ،

يصلُحان أن يكونا بابين في كتاب مجرّد في الأخلاق .

★

أما كتاب « الأخلاق والسير » أو « رسالة في مُداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزُهد في الرذائل » فهو كتاب لطيف (صغير الحجم) يدور كلّه على الأخلاق .

غير أن هذا الكتاب في حقيقته آراء متفرقة مجموعةٌ من فلاسفةِ اليونان ومن أئمّةِ الدين ومن الشعراء ومن وجوه الاختبار التي مرّ بها ابن حزم نفسُه . ومعَ أن الكتاب مقسّم فصولاً فإنه في الحقيقة « فُصولٌ » (أقوال متفرقة قصيرة) منها ما هو نِصفُ سطر أو سطر ، ومنها ما هو أطول من ذلك. وقد يطول الفصل (أي تطول الفقرة) إلى أربعةَ عَشَر سطراً أو نحو ذلك .

جاء في كتاب الأخلاق والسير [١] :

« ... جمعتُ في كتابي هذا مَعانيَ كثيرة أفادَنيها واهبُ التمييز [٢] بمرور الأيام وتعاقب الأحوال ... ودوّنت كلَّ ما سَبرت [٣] من ذلك بهذا الكتاب لينفعَ الله تعالى به مَنْ يشاء من عباده...وأنا راجٍ من الله تعالى أعظمَ الأجرِ لِنِيّتي في نفع عبادِه وإصلاح ما فسد من أخلاقهم ومداواة عِلَلِ نفوسهم (ص١٢) ... ولذّة المُجتهد لله عزّ وجلّ باجتهاده [٤] أعظمُ من لذّة الآكل بأكله والشارب بشُربه ... واللاعب بلَعِبه والآمرِ بأمره ... وانّ الحقيقة إنما هي العمل للآخِرة فقط ، لأن كلَّ أمل ظفِرْتَ به فعُقباه [٥]

---

(١) ترجمة السيدة ندى توميش ــ اللجنة الدولية لترجمة الروائع ــ بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٦١م .
(٢) واهب التمييز (اللـــه) .
(٣) سبر : خبره ، قاس عمقه .
(٤) الباذل جهده في عبادة اللـــه .
(٥) عقباه : اخر ، نهايتـــه .

حُزن ، إمّا بذَهابه عنك وإمّا بذَهابك عنه ... إلاّ العملَ لله فعُقباه على كلّ حالٍ سرورٌ في عاجلٍ وآجل [1] ... (وغرض الناس كلّهم) طَرْدُ الهمّ (ص ١٣) [2].

لا مُروءةَ لِمَن لا دينَ له ★ العاقل لا يرى لنفسه ثمناً إلاّ الجنّة ★ (ص ١٤) ومن سرّ بقوّة جسمه فلْيَعْلَمْ أنّ البغلَ والثور والفيل أقوى منه جسماً [3] ★ ومن سُرّ بحمله الأثقالَ فليعلم أن الحمار أحملُ منه ★ ... فأي فخر وأي سرور فيما تكون فيه هذه البهائم متقدّمة عليه ★ رأيت أكثر الناس يتعجّلون الشقاء والهَمّ والتعب لأنفسِهم في الدنيا ويحتَقِبون [4] عظيمَ الإثم الموجب (ص ١٩) للنار في الآخرة بما لا يَحْظَوْنَ [5] معه بنفعٍ أصلاً من نيّات خبيثة يضبّون [6] عليها مِن تَمَنّي الغلاءِ المُهْلك للناس وللصِغار ومن لا ذنبَ له ، وتمنّي أشدّ البلاء لمن يكرهونه . ولقد علِموا أن تلكَ النيّاتِ الفاسدةَ لا تُعجّل لهم شيئاً مما يتمنّونَه ★ (ص ٢٠) ... أجلّ العلوم ما قرّبَك من خالِقِك وما أعانك على الوصول إلى رضاه ★ انظُرْ في المال والحال والصِحّة إلى من دونَك ، وانظُرْ في الدين والعلم والفضائل إلى من فوقك ★ إيّاك أن تَسُرّ غيرَك بما تَسوء به نفسَك فيما لم تُوجِبه عليك شريعةٌ أو فضيلة ★ غاظَني أهلُ الجهل مرّتين من عُمري : إحداهما بكلامِهم

---

(١) في عاجل (في الدنيا) وآجل (في الآخرة) .

(٢) في الفلسفة اليونانية ان السعادة تكون بجلب اللذة ودفع الالم .

(٣) انب اكنوفانس اليوناني (٥٨٠ — ٤٨٠ قبل الميلاد) العامة لاهتمامهم بأبطال الرياضة ثم قال : « وما الخير في ان يجهد الانسان لرفع حمل ثقيل بينما البغل يحمل اكثر منه ؟ وأي جدوى في ان يتمرس الانسان بصراع الناس بينما الثور الضعيف يستطيع ان يغلب اقوى الرجال ؟

(٤) احتقب : حمل في حقيبة (ارتكب ذنبا) .

(٥) حظي : نال .

(٦) ضب : أخفى ، كتم .

فيما لا يُحْسِنونه أيامَ جَهْلي ، والثانية بسُكوتهم عن الكلام بحَضْرتي أيام علمي [١] . فهم أبداً ساكتون عمّا يَنْفَعهم ناطقون فيما يَضُرّهم ★ (ص ٢٣) الأمن والصِحّة والغِنى لا يَعْرِفُ حقَّها إلاّ مَنْ كان خارجاً عنها ★ ما رأينا شيئاً فسَدَ فعادَ إلى صِحّته إلاّ بعد لأيٍ -أي بعد شِدّة - ، فكيف بدِماغ يتوالى عليه فسادُ السُكر كلّ ليلة . وإنّ عقلاً زيّنَ لصاحبه تعْجيلَ إفسادِه لَعَقْلٌ ينبغي أن يُتّهَم [٢] ★ كَثْرةُ وقوعِ العين على الشخصِ يُسهِّلُ أمرَه ويُهَوِّنُه [٣] ★ (ص ٢٧) .

---

(١) أيام علمي : أيام اصبحت عالما .

(٢) ... يتهم (بالجنون) .

(٣) قال ابن المقفع في كتاب كليلة ودمنة : أجرأ الناس على الاسد اكثرهم لـــه رؤيـــة .

ابن حزم العالم

الحِكمة – أو الفلسفة ، كما سمّاها اليونانيّون – هي التأمّلُ في وجوهِ الحياة : ما ظهَرَ منها (في الحياة الاجتماعية والحياة الطبيعية) وما بَطنَ (في الحياة العقلية وفي المدارك الغَيْبيّة أو ما يَقعَ وراء الحِس) . فبهذا المعنى تكون الحِكمة هي التفكير النظري في الأمور . ومن أجل ذلك كانت وجوه التفكير كلّها (في الرياضيات والطبيعيات : في الهندسة والجغرافية والطِبّ وغيرها) مُنْطَوِيَةً في اسم « الحكمة » .

ثم استقلّ العلم عن الحِكمة أو الفلسفة .

فالعلم أصبح تطبيق التفكير النظري على وجوه الحياة المحسوسة (بالحواسّ الخمس) والمُدْرَكة (بالعَقل) للاستفادة منها في حياة الإنسان العملية .

والفرق بين الإدراك الحِسّي ، هنا ، والإدراك العقليّ أن الإدراك الحسيّ يكونُ عادةً بحاسّةٍ حاسّةٍ (باللمْسِ وحدَه أو بالنظر وحده ، الخ) . أما الإدراك العقليُّ فيكون بجميع الحواسّ الخمسِ معاً أو قريباً من ذلك . ولقد كان العلماءُ قدِ اخترعوا لذلك حاسّة سمّوْها « الحاسّة السادسة » .

ولابن حزم الكبير براعةٌ ظاهرةٌ في العلمِ الطبيعيّ كما كانت له براعةٌ

ظاهرة في الفكر النظري، مما رأينا في نظريّةِ المعرفة عنده وفي رأيه في المكان والزمان .

في علم العـــدد :

علم العدد ينظر في النسب بين الأعداد كأنْ يكون بعضُها شَفعاً يُقسَمُ على اثنينِ بلا باقٍ أو أن يكون وتراً[١] لا يقسم على اثنين بلا باق . وقـد تكون نسبةُ عددٍ إلى عددٍ آخرَ نسبة النصف : ٢:٤ أو ٥:١٠ أو ١٤:٢٨ الخ أو نِسبةَ الثُلُث : ٣:٩ ، ٤:١٢ ، ١٣:٣٩ أو نسبة الخُمس أو نِسبة العُشْر الـخ . ومن علم العـــدد جَدْوَلُ الضَرْب والمُرَبّعاتُ السِحرية وأشهرُها المربّع الثلاثيُّ الخاناتِ في كلّ جانب[٢] .

٢	٧	٦
٩	٥	١
٤	٣	٨

ولا يقتصر علمُ العدد على الحساب بالأعداد الجارية في الأرقام العشرة : ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ... ٨ ، ٩ ، ٠ (صفر) ، بل يتعدّى الحساب إلى الهندسة ما دامتِ الخطوطُ والسطوح في الهندســة تخضَعُ للنِسَبِ العددية أيضاً ، فبعضُ الخطوطِ ضَعفُ بعضِها الآخرِ أو نِصفُ بعضِها الآخرِ أو ثلاثةُ أضعافــه .

هذا العلم فيثاغوريُّ النشأةِ بدأه فيثاغوراسُ (ت ٥٠٣ قبل الميلاد) ثم

---

(١) الشفع : العدد الزوج ــ ٢ ، ٤ ، ٦ ... ٢٨ ، ٩١٦ الخ . والوتر (بالفتح أو الكسر) : العدد الفرد ــ ٣ ، ٥ ، ٧ ... ٣٥ ، ٦١١ الـــخ .

(٢) يشترط في هذا المربع ان يكون العدد « ٥ » في الوسط ثم تجعـل الاعداد الاشفاع في الزوايا : الثمانية في مقابل الاثنين والستة فـي مقابل الاربعة . وتفرق الاعداد الاوتار في بقية الخانات فيكون مجموع كل صف منها طولا وعرضا وتوتيرا «١٥» . ولهذا المربع ولامثالـه مما هو اكبر منها قواعد ولكن ليس هذا الكتاب محلا لها .

توسّع فيه فيما بعد آلـُه (أي تلاميذه وأتباعه) . وللرقم « واحد » عند الفيثاغوريين مكانةٌ خاصة . إنّ الواحد عندهم « عادٌ » نـَعُدّ به الأشياء ، ولكنه ليس « عدداً » نستطيع أن نـَعُدّه بشيءٍ آخرَ . والعدد عنـدهم « وَحْدةٌ » كاملة غير قابلة للقِسمة . وغـاية الفيثاغوريين من هذا القول أن يَقيسوا الألوهيةَ الواحدةَ على العددِ « واحدٍ » . إنّ جميعَ الأعدادِ تأتي من الواحد ، والواحدُ مخالف لها كلّها . وكذلك الله « واحد » جاءتْ منه جميعُ المخلوقات ، ولكنه مخالف لها كلّها .

لقد تبنّى ابن حزم هذا الرأي فقال (التقريب ٥٢) :

« إنّ الواحدَ ليسَ عدداً ، لأن العددَ هو ما وُجِدَ عددٌ آخرُ مساوٍ له . وليس للواحدِ عـددٌ يساويه لأنك إذا قسمته لم يكن واحداً (يَقصِدُ ابن حزم : لم يبقَ وَحْدة) ، بـل هو كُسَيْرٌ (جُزْءٌ من وَحَدة) ... وبهذا وَجَبَ أن الواحدَ الحقّ إنما هو الخالقُ المبتدِئُ لجميعِ الخلقِ ، وإنه (أي اللهُ) ليس عدداً ولا مَعْدوداً . والخلقُ كلّه معدود » .

وفي مبـادىء الهندسة التي تتصل بعلم العـدد يذهبُ ابن حزم مذهبَ الفيثاغوريين ، فقد قال (التقريب ٤٧) : « الخطُّ هو مُتناهَى كلّ سطحٍ وانقطاعُه [١]... ومُنتهى كلّ جانب من جوانبه (جوانبِ السطح) خطّ ... ونهايته (نهاية الخطّ) هي النقطة . ولا يقع على النقطة عَددٌ ولا مِساحة ولا ذَرْع [٢] لأنها ليست شيئاً أصلاً ، وإنما هي (أي اللفظ «نقطة») اسمٌ عُبِّرَ به عنِ الانقطاع والتناهي وعدم تمادي ذلك الجِرْم فقط . فالخط المذكور له أيضاً مِساحة وهي مَذْروعة (مَقيسة) معدودة [٣] .

---

(١) انقطاع السطح : انتهاؤه ، حرفه .
(٢) الذرع : القيـاس .
(٣) راجع الحاشية التي تلي التالية .

ثم إنّ ابن حزم قدّم لنا مثلاً واضحاً من الناحية العملية لمّا قال (التقريب ٤٧) : « ... وأمثّلُ ذلك بمِثالٍ ليكونَ زائداً في البَيان فأقولُ : إنّ السِكّينَ جِرمٌ ، ومُنتهى جانبيهِ (وجهيه) سطحٌ (في الواقع: سطحان). ومتناهى (حَدّ) كلّ جانبٍ من جوانبه (جانبيه) خطّ . فمن أول طرَفِه (طَرَفِ السِكّين) الحادّ خطّ . وكذلك ما أخذ من تناهي سطحهِ مَعَ حرفِ قفاه فهو خطّ. ونهايته هو النقطة. ولا يقعُ على النقطة عددٌ ولا مِساحة ولا ذَرْع لأنها ليست شيئاً أصلاً [1] ، وإنما هو اسم عُبّر به عن الانقطاع والتناهي وعدم تمادي ذلك الجِرم فقط » .

ثم يتابع ابن حزم الكلام فيقول :

فالخطّ المذكور [2] له أيضاً مِساحة وهي مَذْروعة (مَقيسة) معدودة . وهذا أيضاً وَجْه من وجوه العدد على الجِرم (الجسم) » .

في هذا النصّ تناقض واضح ، ولكنّ هذا التناقض يمكن أن ينتفِيَ إذا نحن قَبِلنا أن يكونَ هنالك كَلمات ساقطة من هذا النصّ (في النُسخة المطبوعة أو في النسخة المخطوطة) ، وإلاّ فليس من المعقول أن يُورِدَ ابن حزم الكلام على الخطّ صحيحاً – كما وَرَدَ عند الفيثاغوريين – معَ التمثيلِ الدقيق عليه ثم يقول بعدَ بِضعة أسطر : « فللخطّ المذكور له أيضاً مِساحة وهي مَذْروعة » (مَقيسة) معدودة » .

المتناهي وغير المتناهي :

ووقف ابن حزم يتساءل عن هذا العالم الذي يحيط بنا : أَمُتناه هو أمْ غيرُ

(١) النقطة في الهندسة : محل تقاطع خطين (لا طول لها ولا عرض ولا عمق) ، وهي مبدأ للخط ومنتهى له .

(٢) الخط له طول وليس له عرض ولا عمق . ويبدو أن ابن حزم يعني بـ « الخط المذكور » الخط المادي الذي هو هنا حد السكين (؟) .

متناه ؟ وجوابه على ذلك : إنّ العالم مُتناهٍ (له حدودٌ) مُحْدَثٌ (كان بعدَ أن لم يكن) مخلوق (خلقه الله في مَدى معلوم من الزمن) لمّا أرادَ الله (راجع التقريب ، ص ١٢٨ وما بعدها) ، ذلك لأن العالمَ ذو أجزاء معدودة ، وكلُّ ما كان عندَ ابن حزم – وعندنا أيضاً – ذا أجزاء معدودة ، فهو مُتناهٍ ، وبالتالي مُحْدَثٌ .

ومن العلم الصحيح في هذا الباب (في المتناهي وغير المتناهي) رأيُ ابن حزم في أن الأشياء قد تتكاثرُ أحياناً على غيرِ قياس فيستحيلُ حينئذ على أحدِنا أن يُحيط بها وأن يُدخِلَها في بابٍ من أبواب الإحصاء فيقبَلُ حينئذ أن يُسَمِّيَها « غيرَ متناهية » .

وابن حزم مُصيب جِداً في التفريق بين المتناهي وغير المتناهي . إنّ كلّ ما خَرجَ إلى الوجود (الأشجارَ التي نبَتَتْ في الأرض والأشخاص الذين وُلدوا على هذه الأرض والأبْنيَة التي بناها الناسُ في أطراف هذه الأرض والأثوابَ التي خاطوها والسيوف التي صنعوها) متناهٍ حتماً (وإن كان أحياناً من الكثرة بحيثُ لا نستطيعُ نحن له عَدّاً) . أما الأشياءُ التي لم توجدْ بعدُ (البشرُ الذين لم يُولدا بعد ، والأشجار التي لم تَنْبِتْ بعد ، والسيوف التي لم تصنَعْ بعد) فهذه غير متناهية (لأنها لم توجد حتى نستطيع لها عدّاً) .

والتشعّب أو التفرّع ، عنـد ابن حزم ، سببٌ للكثرة التي تؤدي بالموجودات إلى اللاتناهي في العدد (راجع التقريب ٣٠ – ٣٢) : إن آدمَ (التقريب ٣١ ، السطر العاشر) كان محدوداً (واحداً) ، أما الناسُ الذين يمكن أن يُولدوا من هذا المحدودِ أو الواحد فإنهم بلا نِهاية . لقد كان ابن حزم واضحاً فيما قال من ذلك : إنّ الذين وُلدوا من آدمَ – منذ كان آدمُ إلى اليوم – كانوا كثاراً جِداً ، ولكنهم محدودون معدودون . أما الذين يمكن أن يُولدوا منذ اليوم فإنهم سيكونون كِثاراً أيضاً ، ولكنهم الآنَ غيرُ معدودين ، وبالتالي غيرُ محدودين .

الحركةُ يمثلها متحرِّكٌ :

ويُصيب ابن حزم حينما يَرْبِطُ الحركةَ بالأجسام . إننا لا نستطيعُ أن نتخيّلَ الحركةَ مجرّدة مطلقة . ولسنا نستطيعُ أن نُدرِكَ الحركةَ إلاّ إذا كان هنالك جسمٌ يتحرّكُ بها . وقد قال ابن حزم (الملل والنحل ٥:٥٥ س) : « إنما يوجد متحرّك وساكن » (ولا توجد حركة ولا يوجد سكون) .

في الفلك والجغرافية :

يَرُدُّ ابن حزم قولَ القدماء من أنّ للنجوم نفوساً وأنها تَعْقِلُ وأنها مُطّلعة على الغيب وأنّ لها تأثيراً على البشر . فهو يرى أن النجوم أجسام ماديّة مَيْتة لا نفسَ لها ولا عقلَ ، ولا تَعْرِفُ الغيب ولا تؤثر في أحوال البشر إلاّ إذا هم قصدوا تأثيرَها الطبيعيّ كتأثيرِ الشمس في بَعْثِ النشاط في أجسامنا (من طريق حرارتها) وفي نُموّ النبات وفي المدّ والجَزْر وأشباهِ ذلك . وقد قال ابن حزم في ذلك كلّه (الملل والنحل ٥:٣٥-٣٩) :

« زَعَمَ قومٌ أنّ الفَلَكَ [١] والنجومَ تَعْقِلُ ، وأنها ترى وتسمع و (لكنْ) لا تذوق ولا تَشَمّ . وهذه دَعْوىً بلا برهان ... وصِحّة الحُكم أنّ النجومَ لا تعقل أصلاً هو أنّ حركتَها أبداً على رُتبةٍ واحدة لا تتبدّل عنها . وهذه صِفة الجَماد المُدَبّر الذي لا اختيارَ له . وليس لها تأثيرٌ في أعمالنا ، ولا لها عقلٌ تُدَبّرُنا به ، ولا تدُلّ على الحوادثِ المقبلة ؛ إلاّ إذا كان المقصودَ أنها تُدبّرنا تدبيراً طبيعياً كتدبيرِ الغذاء لنا وكتدبيرِ الهواء والماء لنا – نحوَ أثرِها في المدّ والجزر – وكتأثيرِ الشمس في عكسِ الحرّ وتَصْعيد الرُطوبات (التبخّر) .

---

(١) الفلك هنا هو مجموع الاجرام السماوية (التي ترى من ارضنا) . والفلك أيضا هو مدار كل كوكب (وكل نجم) حول الارض في الاعتقاد القديم أو حول الشمس او حول مركز خاص به ، في العلم الحديث .

وممّا عرَفه ابن حزم من حقائق علم الفلك اختلاف سرعة الكواكب في دورانها . فقد قال إنّ زُحَلَ يدورُ مرّةً واحدة في كلّ ثلاثينَ سَنة (الملل والنحل ٥:٤٤) ، يَقصِدُ ابن حزم أن يقولَ حولَ الأرض (والصحيحُ في عِلم الفَلَك اليوم أن الكوكبَ زُحَلَ يدورُ مرّةً واحدةً في كل تِسعٍ وعشرينَ سَنة حَوْلَ الشمس) .

ويُنكِرُ ابن حزم قولَ من يقول إنّ الشمس تَغرُبُ في عينٍ من العيون أو في بحرٍ من البحار في أرضنا ، « وكيف يكونُ ذلك وجِرْمُ (جسم ، حجم) الشمس أكبرُ من جِرم الأرض ؟ » (الملل والنحل ٢ : ١٠١) . وابن حزم يقول (الملل والنحل ٢:٩٧) : « إنّ البراهين قد صحّت على أنّ الأرضَ كُرويّة ، والعامّةُ تقول غير ذلك ... والبرهان على ذلك أن الشمس تكونُ في كلّ وقتٍ عموديّة على بُقعة معينة من الأرض (٢:٩٨) .

ولم يَعْرِفُ ابن حزم طبيعةَ الشُهُب أو النيازك ولا سببَ اشتداد الحر ولا سببَ حُدوثِ الصواعق . ولكنه كان يظنّ أن الشُهُب نارٌ تتَكوْكبُ (تصبح كواكبَ) وأنها تشتعل وتنطفىء.فهل عنى ابن حزم أن النجوم تتلاشى إذا تناهى صدورُ النور منها ، وأن هذا النور (أو الطاقةَ الحرارية) يعودُ بعد ذلك فيكون نجماً جديداً . لا أظن أنه كان يُدْرِكِ ما يُقالُ في علم الفلك الحديث من أن المادة تتحول طاقة (قوةً من الإشعاع والحرارة) وأن الطاقةَ تعود فتصبح مادةً (نجوماً جديدة) .

وكذلك يُنكِر ابن حزم أن يكونَ أحـدٌ عارفاً بمقدار عمُر الأرض . يقول ابن حزم (راجع التقريب ١٤١ والملل والنحل ٢:١٠٥–١٠٦): « يذكرُ أهل المِلَلِ المخالفةِ لنا (المجوس واليهود والنصارى) أنّ للدنيا منذ حَدَثت سبعةُ آلاف سَنة . وقال آخَرون : خمسةُ آلاف سنة . وقـال آخرون : ستة آلاف سنة . وقـال آخرون : أربعُمائة ألف سَنة . وقـُلنا نحن (المسلمين) : لا حدّ عندنا في ذلك.وقد يمكن أن يكونَ عمرُ الأرض أضعافَ

أضعافِ (مكرّرة مرّتين) هذه الأعداد كلّها :

٧٠٠٠ + ٥٠٠٠ + ٦٠٠٠ + ٤٠٠٠٠٠ × ب س ،

وقد يمكن أن يكون أقل من ذلك ... « ثم زاد ذلك شرحاً فقال : « إنّ اليهود يقولون : للدنيا أربعةُ آلافِ سَنةٍ ونيّفٌ ؛ والنصارى يقولون : خمسةُ آلاف سنة . وأما نحن فلا نقطَعُ على عددٍ معروف عندنا » .

وله الملاحظة المشرقة التالية أورِدُها هنا (الملل والنحل ١:١١٨ — ١١٩ ، راجع ٥:١٣٠) بلا مقدّمةٍ ولا شَرْح ولا تعليق . قال ابن حزم :

« وفي التوراة التي بأيدي اليهود » نهْرٌ يخرجُ من عَدْنٍ (جنّةِ عَدْن) فيسقي الجِنانَ ، ومن ثَمّ يفترق (في أرضنا) فيصيرُ أربعةَ أرْؤس اسمُ أحدِها النيلُ ... واسم الثاني جَيْحانُ وهو محيطٌ بجميع بلادِ الحبشة ، واسم الثالثِ الدِجلةُ وهو السائرُ شرقَ المَوْصِل ، واسم الرابع الفُرات ... وفي هذا الكلام من الكَذِبِ وُجوهٌ فاحشة ... وكلٌّ من له أدنى معرفة بالهيئة (علم الفلك) وبنصبة (موقع ؟) الرُبْع المعمور من الأرض الذي هو سماك [1] الأرض أو من مشى إلى مِصْرَ والشام والموصل يدري أنّ ... مخرجَ النيل من عينٍ (في) الجَنوب من خارج المعمور [2] ... وأنّ مخرج دِجلةَ والفُرات وجَيْحانَ من الشمال. فأما جَيْحان فيخرج من بلاد الروم [3]

---

(١) سماك (؟) . المفروض انها شمال (بفتح الشين) : النصف الشمالي من الارض (شمال خط الاستواء) .

(٢) الجنوب (بفتح الجيم) : جنوب خط الاستواء . وقد كان هذا النصف الجنوبي من الارض مجهولا عند الجغرافيين القدماء ؛ ولذلك اطلقوا على القسم الشمالي وحده لفظ « المعمور » (المسكون من الارض) .

(٣) بلاد الروم : آسية الصغرى .

ويمُرّ بين المَصيصة وربَضَها المُسمّى كفرينا [1] حتى يصُبّ في البحر الشامي ... وأما دِجلة فمخرجها من أعين قرب خِلاطَ من عمَلِ أرمينية بقرب آمِدَ من ديارِ بكرٍ ... وأما الفرات فمخرجه من بلاد الروم ... »

الطبيعيّـــات :

ولابن حزم في الطبيعيّات (في الفيزياء وعلم الحياة خاصة) ملاحظاتٌ بعضُها خطأ وبعضها صواب واضح . أما فيما يتعلق بالفيزياء فله في المناظر (البصريّات) أشياء تأخذ من علمِ الطبيعة ومن علمِ النفس في وقتٍ معاً ، وذلك حينما يتكلّم مثلاً على تقصيرِ الحواسّ (خِداع الحواسّ) وتصحيح ذلك بالعقل .

يذكر ابن حزم أن البصرَ (الرؤية) يكون بالشُعاع (بخروج نورٍ من العينين يحيط بالجسم المبْصَر – بضمّ الميم وفتح الصاد) ، وهذا خطأ . ولكنّ ابن حزم يَضربُ أحياناً أمثلة أو يأتي بشروح تدلّ كلّها على أن البصر يكون بالورود (بانعكاس شبَحٍ عن الجسم المُبصَر – بضم الميم وفتح الصاد – إلى العين) ، وهذا صحيح .

فمن تلك الأمثلةِ والشروحِ رؤيةُ الإشارة باليد ونحوها والتمييز بين الألوان المختلفة والأشكال المختلفة وقولُه إن الأجسامَ إذا كانت في الظلام فإنها لا تُرى (التقريب ٥٦) . وكذلك يقول ابن حزم إنّ الهواء لا يُرى إذ لا لونَ له ، والعين لا ترى إلاّ ما له لون . والسواد عنده لا يُرى ، لأن السواد ليسَ لوناً (الملل والنحل ٥ : ١٣٧ ، التقريب ص ٤٥) . ويزيد ابن حزم قولَه هذا وضوحاً حين يقول (التقريب ص ٢٦ ، ٦٤) :

« و (نحن) إنما نرى الألون . فإذا عُدِمَ اللون لم نَرَ شيئاً ، كالهواء ، وهو

---

(١) الربض (بفتح ففتح) : الضاحية . كفرينا ...

غير مرئيّ ، لأنه لا لونَ له .» . و(هذا) الهواء جِرْم (جسم) من الأجرام... إلا أنه لمّا لم يكنْ مُلوناً لم تقعْ عليه حاسّةُ البصر فلم يُرَ » .

ويقول ابن حزم إن الإنسان لا يَتبيّن ببصرِه حقيقةَ جسمٍ ما إذا كان ذلك الجسم بعيداً عنه . ولكنّ عقلَ الإنسان يدلّ الإنسانَ ، في كثير من الأحيان ، على حقيقة ذلك الجسم . وكذلك إذا رأى إنسان جسماً ضخماً صُلباً على بعدٍ كبير يسقط فإنه لا يسمع لسقوط هذا الجسم صوتاً بأذُنِه ، ولكنّ عقلَ الإنسان يدلُّ الإنسانَ على أن لسقوطِ ذلك الجسم صوتاً على نِسبةِ حَجْمه وصلابته . ومِثل ذلك قاله ابن حزم على الرائحة القليلة والرائحة الكثيرة وتأثيرِهما المختلفِ في الأنْف . وكلامه على الحركة يُشبه ذلك أيضاً .

والحركة عند ابن حزم أنواع منها ما هو مَكانيّ ، ومنها ما هو زمانيّ .

ففي الحركة المكانيـة يتـكلم ابن حزم على حركة الأجرام السماوية ، فهو يقول مثلاً :

« ... وكذلك العين لا تَستبين حركة الشمس أصلاً ، حتى إذا بَقِيَتِ (استمرت الشمس في حَركتها غيرِ المموحـةِ بالعين) مُدّة لاحتْ (للعين) حَركتُها يقيناً (وذلك) بأن تراها في كَبِدِ السماء بعد أن (كنتَ قد رأيتَها) في أُفـُق المشرق » .

هذا المثل البارع الذي جاء به ابن حزم قد استخدمَه الغزّالي (ت ٥٠٥ هـ = ١١١١ م) فيما بعد في نظريةِ المعرفة واستدلّ به على خِداعِ البصر وعلى صوابِ النظر العقليّ .

ومن الحركة الزمانية ملاحظة نموّ الأشياء بالتدرج نمواً بطيئاً جداً . يقول ابن حزم :

وكذلك « نَماءُ الأجسام من الحيَوان والنبات فإنك لا تستبين نموّه ، على أنه بين يَديْكَ ونصْبَ عَيْنَيْكَ ، حتى إذا مَضَتْ مدّة رأيتَ النماء بعينيك

ظاهراً وعَلِمْتَ نِسبة زيادته على (فوق) ما كان . والعقل يشهَد أنّ لكل ساعة حظّاً من نموّ ذلك الشجَرِ لم تتَبَيَّنْهُ (من قبل) ببَصَرِك .

ولابن حزم في الصوتِ أقوال صحيحة . إنه يقول (التقريب ص ٤ ، راجع ٥) :

« والبيانُ (الفَهْم من الكلام والإدراك والمعرفة) يكون بالإيقاع (اتفاقِ الأصوات) وبانتقاله إلى الأذْن عَبْرَ الهواء » . ثم يقول : « وهو (أي الصوتُ) يقطعُ الأماكنَ في مُدَدٍ متفاوتة على قَدْرِ البُعد والقُرب وقوّةِ القَرْع وضَعفه . فلذلك صار بينَ أولِ القرع الذي هو عُنصرُ الصوت و (بين) سَماع السامع له مُدّة . وإنا (نحن) نَستبينُ ذلك إذا كان المُصَوِّتُ منك على بعدٍ (كبيرٍ) جداً ، فحينئذ يَصحّ أن (يكونَ) له مدّة كالذي يُشاهَد من ضَرْبِ القَصّار[1] الأرضَ بالثوب فنراه حين يَقلَعُه بلا زَمن، ثم يُقيمه[2] حيناً ، وحينئذ يتأدّى إلينا الصوت . وهكذا القولُ في الرعودِ الحادثةِ مع البروق، فإن البرقَ يُرى أولاً حين حُدوثه في الجوّ بلا مُهلةٍ[3]، ثم يُقيم حينئذ حيناً ثم يُسْمَع الرعد » .

. . . . .

وفي علم الحياة يتكلم ابن حزم (التقريب ٢٨–٢٩، الملل والنحل ٥ : ١٤٠–١٤٢) على التوالد (من أبوين منظورين مشاهدين: كالبشر والطيور) وعلى التولّد (الاعتقاد بأن كائناتٍ حيّة تُوجَد من غيرِ نسل من مِثلِها) . يَقسِمُ ابن حزم الأحياء ثلاثةَ أقسام :

- متوالداً (بعضُه من بعض) ، غيرَ متولّدٍ (من تلقاءِ نفسِه) كالبشر والوحوش والطيور .

---

(١) القصار : الذي يقصر (بضم الصاد) الثياب : يبيضها بالغسل ويخفف لونها قبل ان يصبغها .

(٢) يقلعه (يرفعه بعد ان يضرب به الارض) . يقيمه (يبقيه مدة مرفوعا) .

(٣) في هذا النص لا يذكر ابن حزم ان النور محتاج الى زمن لقطع المسافات .

● متولّداً (يُوجَد تِلقائياً بلا أبَوَيْن من جنسه) – راجع النصّ المُسْتَشهَدِ به فيما بعد .

● متولّداً ومتوالداً معاً .

يقول ابن حزم :

« فأمّا المتولّدُ المتوالد (معاً) ف (مثل) بنات وردانٍ [1] ، فإنها تتوالد، وقد رأيناها تتسافَد [2] ؛ وكالجُعْلان [3] فإنها تتولّدُ وقد رأيناها تتسافد . وكثيرٌ من الحيوان المتولّدِ في النبات ... قد رأيناه يتسافد . ومِثْلُ القُمَّل فإنّا قد شاهدناه يخرجُ من تحتِ الجلد عِياناً ويحدثُ في الرؤوس، وقد يتوالدُ . وقد نجِدُ بعضَه – بعضَ القمّل – إذا قُطِع مملوءاً بالبَيْض [4] .

« وأما المتولّد الذي لا يتوالد فالحيَوان المتولّد في أصولِ أشفار العينين وأصولِ شعر الشارب واللحية والصدر والعانة [5] وهو ذو أرْجلٍ كثيرة (ولكن) لا يُفارِق موضعَه . وما عَلِمناه يتوالد أصلاً ؛ ومثل الصفار [6] المتولّد في البطن و(مثل) شحمة الأرض [7] . وكلّ هذا لا نعلمه يتوالد البتّةَ . وقد شاهدْنا ضفادعَ صِغاراً تتولّدُ من ليلتها فتصبح مناقعالمياه منها مملوءة... و (هنالك) حيواناتٌ كثيرة منها السوس المتولّد في الباقلاء [8] والدود

---

(١) بنات وردان : دويبات صغيرة حمراء اللون .

(٢) تتسافد : تتناكح ، تتزاوج .

(٣) الجعل (بضم ففتح) : دويبة سوداء اللون كريهة الرائحة اكبر من بنت وردان .

(٤) اذا شققنا القملة (جمعها قمل بسكون الميم فيهما) دويبة تكون في الرأس عادة (ولونها اسمر) ، وقد تكون في الثياب (ويكون لونها أبيض) وجدنا فيها بيضا اذا كانت أنثى .

(٥) العانة : الشعر النابت في اسفل البطن حول اعضاء التناسل .

(٦) الصفار (بضم الصاد) : دود البطن .

(٧) شحمة الارض : الكمأة (فطر يكون في باطن الارض في الشتاء يشبه البطاطا في شكله) ودود أبيض .

(٨) الباقلا : الفول .

المتولّد في الجِراحات وفي الحِمّص والبَلّوط وفي التُفاح وبين الحشيش (العُشب) ... ومنها الضفادع والحجازب [1] ، فقد صحّ عندنا يقيناً لا مجالَ للشكّ فيه أنها تتولّد في مناقعِ الماء دُوَيْبات صغار مُلْس شديدة السوادِ ذوات أذناب تمشي عندنا . ثم صحّ عندنا كذلك أنها تكبَر فتُقطَع أذنابُها وتتبدّل ألوانها وتستحيل أشكالها [2] وتعظُم فتصير ضفادعَ ثم تزيد كِبَراً واستحالةَ ألوانٍ فتصير حجازب . وقد رأيتها في جميع تنقُّلِها (انتقالها من طَوْرٍ إلى طور) كما وصفنا . وقد عرضَ لنا في مناقع المياهِ خطوط ظاهرة قيل لنا إنها بَيْض الضفادع .

« وأما الذُباب فقد شاهدناها عِياناً تتناكح والأنثى منها هي الكِبار ، والذكور هي الصغار . وشاهدنا البراغيثَ تتناكح أيضاً ، والكبار هي الإناث والذكور هي الصغار ، نُشاهِد ذلك بأنّ الأعلى هو الصغير أبداً . ونجدُ الأنثى مملوءة بيضاً إذا وَضَعتْ فتُلقي بَيْضَها [3] في القباب وفي خلال أجزاء الثياب [4] . ثم يخرجُ (أي يُنقَف بَيْضها) ...

« وشاهدْنا بأبصارِنا الدودَ الطويلَ الذنبِ المتولّدَ في الكنُف [5] وزُبول [6] البقر والغَنَم يستحيل فيصير فَراشاً طياراً مختلفَ الألوانِ بديعَ الخِلقة من أبيض وأصفر فاقعٍ وأخضر ولازورديٍّ منقّطٍ .

---

(١) الحجزب (؟) : الوصف هنا يدل على انه الضفدع الكبير (؟) .

(٢) تستحيل : تتغير ، تتنقل من لون الى اخر .

(٣) تضع وتلقي بيضها : يخرج منها بيضها .

(٤) القباب (بفتح القاف وكسرها) جمع قبة (بكسر القاف) حيث يتناهى الفرث (الكلأ ، الحشيش) المهضوم من جسم الشاة (اسفل المصران الغليظ ؟) . وفي خلال اجزاء الثياب (اماكن الخياطة في القميص او الثوب الذي يلي البدن) .

(٥) الكنيف : الجانب ، ما يستر عن الانظار (مكان يستخدم لقضاء الحاجة) .

(٦) الزبل (بكسر الزاي) : السماد (براز الحيوان) .

« ولا ندري كيف الحال في العقارب والرُتَيْلات [١] ...

« إلاّ أننا ندري أن دودَ الحرير يتولـّد بتسافدِ الذكورِ منها والإناث وتبيض (الإناث) ثم تحضنُ بَيْضَها [٢] .

« هذا ما لا خِلافَ فيه . فطَلَبْنا أن نجِدَ حدّاً يجمع ما يتولـّد دونَ ما يتوالد ، أو ما يتوالد دونَ ما يتولـّد ، فلم نجِدْ. إلا أننا رأيْنا كلَّ ذي عَظْم وفَقارات [٣] لا سبيلَ البتـّةَ إلى أن يوجَدَ من غيرِ تناكُحٍ كحَيوان البحر الذي له العَظْم والفَقارات . ورأينا ما لا عظمَ له ولا فِقارَ فمنه ما يتولـّد ولا يتوالد، ومنه ما يتولـّد ويتوالد معاً... وقدِ ادّعى قومٌ أنه يتولـّد في الثلج حَيوانٌ وأنه يتولـّد في النار حيوان . وهذا كذِبٌ وباطلٌ ، وإنما قاسوه على تولـّد حَيوان ما في الأرض والماء (على الحيَوان الذي في باطن الأرض وفي غَمْرة الماء). والقِياس [٤] باطلٌ لأنه دَعْوىً بلا بُرهان . وما لا برهانَ له (أي عليه) فليس بشيء . وإذا (أنت) حصّلتَ (هذا) الأمرَ (فَهِمْته وأدركته) فالحيَوان لا يتولـّد منالماءِ وحدَه ولا من الأرض (التراب)وحدَها، ولكن ممّا يجتمع من الأرض والماء معاً ...

وفي نِطاقِ علم الحياة عَرضَ ابن حزم لأعمارِ الناس وأوْردَ في ذلك قولَ التوراة التي بأيدي الناس (الموجودةِ اليومَ بأيدي الناس) من « أنَّ سامَ بنَ

---

(١) الرتيلاء : دويبة صغيرة الجسم طويلة الاطراف تغزل شبكة لاصطياد الهوام كالبعوض والذباب .

(٢) المعروف ان بيض دود القز لا يحتاج الى حضن الفراشة التي تضعه لان هذا البيض ينقف (بضم الياء وفتح القاف) في الموسم التالي على وضعه . ودودة القز (الحرير) تموت بعد وضع بيضها .

(٣) الفقار (بفتح الفاء) : واحدة من عظام السلسلة في ظهر الانسان والحيوان .

(٤) ابن حزم لا يقبل بالقياس في الفقه (راجع فوق ، الكلام على خصائصه ومذهبه ص ١٢٣ — ١٢٤) .

نوح عاش ستمائة سنة، وأن أرفخشاد بن سام عاش أربعمائة وخمساً وستين سنة ... ثم علق على ذلك بقوله: «فاعجبوا لهذه الفضائح ولعقول تتابعت على التصديق والتدين بمثل هذا الإفك الذي لا خفاء فيه (الملل والنحل ١: ١٢٢).

ويفرق ابن حزم بين الطيف (أحلام المنام) وأحلام اليقظة ويردها كلها إلى عوامل طبيعية في الجسد وإلى عوامل نفسية. إنه يقول (الملل والنحل ٥: ١٩–٢٠):

«إن الرؤيا (المنامات، الأحلام) أنواع، فمنها نوع من الأضغاث والتخليط[1] الذي لا ينضبط (لا قاعدة له ولا تعليل له). ومنها ما يكون من حديث النفس (ما يتمنى الإنسان في نفسه أن لو يفعله) – وهو ما يشغل الإنسان به نفسه في اليقظة – فيراه في النوم من خوف عدو أو لقاء حبيب أو خلاص من خوف أو نحو ذلك. ومنها ما يكون من غلبة الطبع (أي المزاج أو الحال الصحية) كرؤية من غلب عليه الدم (زيادة الحرارة) للأنوار (الأضواء) والزهر والحمرة والسرور.. وكرؤية من غلب عليه السوداء[2] الكهوف والظلم[3] والمخاوف. ومنها ما يريه الله عز وجل نفس الحالم إذا صفت (نفسه) من أكدار الجسد وتخلصت من الأفكار الفاسدة، فيشرف الله تعالى به على كثير من المغيبات التي لم تأت بعد. وعلى قدر تفاضل النفس (اقرأ: تفاضل الأنفس، أو: تفاوت حال النفس الواحدة في الفضل) يكون تفاضل ما يراه (الحالم أو الحالمون) في الصدق (وهذا يمكن أن يكون من حديث النفس أيضاً).

---

(١) أضغاث الاحلام: الاحلام (المنامات المختلط بعضها ببعض حتى يصعب تأويلها وسردها أيضا).

(٢) السوداء احد اخلاط البدن (السوداء والصفراء والدم والبلغم) والمقابلة للطبائع الاربع الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة — لم ألمح الترتيب فيها) والمقابلة أيضا للعناصر الاربعة: الماء والتراب والنار والهواء).

(٣) الظلم: جمع ظلمة (بالضم): غياب النور أو الضوء.

فهرس هجائي

لأسماء الأعلام

(ح = في الحاشية . م = مكرر)

طبع على مطابع
دار لبنان
للطباعة والنشر
بيروت - ص. ب ٥٦٢٠ - هاتف ٢٩٣٠٤٣

هـذه
السلسلة

تعالج آثار نفر من أعـلام الأدب والعـلم والفلسفة بأسلوب جدّي واضح. وهي تعتمد النصوص في المرتبة الأولى مع الاشارة إلى مظانـّها في مصادر الثقافة . ومع أنّ هذه الدراسات قد قـُصد بها الدارسون وهم على عتبة التخصّص ، فإنها مفيدة للقارىء العام، كما أنها تضع في يد المتخصّص منهاجاً واضحاً للتوسّع في الدراسة . وفي هـذه الدراسات دقـّة في التفكير وصحة في التعبير مما يحتاج إليه المتعلـّم المبتدىء ويطمئن إليه طالب الاختصاص. وهذه السلسلة بتنوّع موضوعاتها تلبـّي طلب الأديب وطالب العلم ودارس الفلسفة وتخطّ للدراسات المقبلة طريقـاً صحيحاً كما أنها توجز الجهود الماضية التي قام بها أساطين التاريخ ونقـّاد الأدب ورجـال العلم . ولقد أوجز مؤلفها في الكلام ليترك المجال فسيحاً للفكر . ان عالمنـا الحاضر متجـّه بسرعة إلى الجـانب الفكري وإلى الثقافة الشـاملة